Martin Hengel

Seguimiento y Carisma

La radicalidad de la llamada de Jesús

Sal Terrae

Presencia teológica

Colección

Presencia Teológica

7

SEGUIMIENTO Y CARISMA

La radicalidad de la llamada de Jesús

MARTIN HENGEL

EDITORIAL SAL TERRAE
Guevara, 20 - SANTANDER

Título del original alemán:
Nachfolge und Charisma
© by WALTER DE GRUYTER & Co., Berlín 1968
Traducción de: *José Antonio Jáuregui*
© Editorial SAL TERRAE. Santander 1981
Con las debidas licencias
Printed in Spain

ISBN: 84-293-0588-2 Depósito Legal: BI-698-1981
La Editorial Vizcaína, S. A. - Ctra. Bilbao a Galdácano, 20 - BILBAO-4

A mis maestros de Teología de Tubinga, como expresión de homenaje y agradecimiento.

INDICE

Páginas

I. A PROPOSITO DE LA INTERPRETACION DE MT 8,21-22 PAR 13
1. Historia crítica de la redacción y de las formas literarias 13
2. El enunciado del logion 17
3. La ruptura con la ley y la moral 20

II. CONSIDERACIONES HISTORICO-RELIGIOSAS EN TORNO AL TRASFONDO CARISMATICO-ESCATOLOGICO DEL SEGUIMIENTO DE JESUS . 31
1. El modelo de la vocación de Eliseo a través de Elías 31
2. «Seguir» al jefe carismático-profético en la guerra santa 34
3. Profetas apocalípticos y celotas del pueblo en la Palestina del s. I d.C. y su llamada al seguimiento 37
4. Carismáticos y seguidores en el mundo helenístico 42
5. «Vocación» y «Conversión» a la filosofía en el Helenismo, o a la Torá entre los rabinos 46
6. Seguimiento, discipulado y carisma 53
7. Juan el Bautista y sus discípulos 54

III. LA PECULIARIDAD CARISMATICO-ESCATOLOGICA DE LA LLAMADA DE JESUS A SEGUIRLE 59
1. El «malentendido» de la muerte de Jesús 59
2. Jesús no era un «Rabbi» 65
3. Seguimiento y discipulado no se explican a partir del modelo de los rabinos 76
4. Afinidades y diferencias fundamentales respecto del profetismo apocalíptico-celota 85
5. La llamada de Jesús a seguirle atañe únicamente al individuo que recibe la llamada 91
6. Rasgos profético-carismáticos en la actividad de Jesús 93

Páginas

7. La peculiar potestad «mesiánica» de Jesús 99
8. El sentido de la llamada de Jesús a seguirle 105
9. La tradición del envío de los discípulos 108
10. Jesús, como maestro de sus discípulos, y los comienzos de la tradición sipnótica 117

IV. CONCLUSION 123
1. A propósito de un nuevo estudio del problema del seguimiento 123
2. Resumen 126

Indice de abreviaturas 130

En la base de este trabajo está mi *«lectio coram»*, expuesta el 25-1-1967 en la Facultad Evangélica de Teología de la Universidad Ebarhard-Karl de Tubinga.

El autor la amplió y completó substancialmente en las semanas siguientes, manteniendo, no obstante, la estructura y el curso de las ideas de la *«lectio coram»*. Todo el conjunto quiere ser una aportación constructiva a la pregunta en torno al Jesús histórico y de manera especial al problema del seguimiento y del discipulado. A este problema se está dirigiendo de nuevo denodadamente el interés de la ciencia bíblica en los últimos tiempos.

Mi agradecimiento a la Facultad Evangélica de Teología de la Universidad de Tubinga la cual, otorgándome un puesto de asistente para la investigación, hizo posible la vuelta a mi especialidad teológica, después de muchos años de trabajos ajenos a ella. Mi agradecimiento también al profesor D. W. Eltester por la acogida dispensada amablemente a mi trabajo en los «Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft»; a mi venerado maestro el profesor D. O. Michel por la comprensiva paciencia con que me ha acompañado a lo largo de mi carrera científica en sus diversas fases y por las muchas y valiosas horas de consulta; al profesor E. Käsemann por sus acuciantes preguntas y al profesor doctor H. Gese por sus sugerencias complementarias. Doy gracias, finalmente, a mis amigos y colegas por los estímulos y la buena colaboración que hacen verdaderamente fructífero nuestro esfuerzo científico teológico dialogando sobre nuestra causa común. Por la corrección de pruebas y la elaboración de los índices doy las gracias al señor Klaus W. Müller.

Tubinga, setiembre de 1967

Martin Hengel

INTRODUCCION

En la investigación sobre los evangelios en estos últimos decenios y en la cuestión nuevamente suscitada acerca del Jesús histórico, ha pasado totalmente a segundo plano de manera curiosa el problema del discipulado y del seguimiento. Conzelmann en la bibliografía a su artículo Jesus Christus[1] cita a este propósito, además de las dos entradas del Diccionario Teológico, solamente la monografía de E. Schweizer *«Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern»* (Anonadamiento y exaltación en Jesús y sus seguidores). Asimismo esta monografía dedica al tema «Seguimiento de Jesús» el espacio relativamente estrecho de 13 páginas[2].

---

1. RGG[3] (3,652 ad 8); cfr. también el prólogo de A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen, StANT 6 (1962), y W. Bieder, Die Berufung im N. T., AThANT 38 (1961) 6. Alguna literatura más aporta E. Lohse, RGG[3] 4, 1.286-88.

2. AThANT 28 (1962[2]) 8-21. Por parte católica cfr. también K. H. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt, 1958, 11-32; cfr. la visión de conjunto de E. Larsson, Christus als Vorbild, ASNU 23 (1962), 29-47. Los recientes estudios en alemán sobre Jesús tratan el problema de forma sucinta, cfr. E. Percy, Die Botschaft Jesu, LUÅ 49,5 (1953), 168-174; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (JvN), 1956, 133-140 (trad. castellana: Jesús de Nazaret. Sígueme. Salamanca, 1977[2]); O. Betz, Was wissen wir von Jesus, 1965, 47-51. Cfr. también J. J. Vincent, ThZ 16 (1960), 456-469, quien desde luego aporta más aporías que soluciones; cfr. la bibliografía anterior allí. Todavía es válido hoy día J. Weiss, Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart, 1895, 2-38. Están anunciados, pero no han aparecido aún al comienzo de la impresión de este trabajo: H. D. Betz, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im N. T., BHTh 37 (1967) y el artículo de F. Hahn, Die Nachfolge Jesu Christi in vorösterlicher Zeit, en: Die Anfänge der Kir-

A fines de 1962 apareció una monografía católica amplia y sólida de A. Schulz, *«Nachfolgen und Nachahmen»* (Seguimiento e imitación). Arranca de los estudios de los conceptos llevados a cabo por G. Kittel y K. H. Rengstorf así como de todo el material reunido por Billerbeck[3]. Y defiende expresamente la opinión de que la invitación de Jesús a seguirle hay que entenderla por analogía con el vocabulario rabínico del *«halak 'ahªrê»* (caminar detrás de) en el sentido de una «convivencia de maestro y discípulos en el servicio de la Torá»[4]. Creemos, sin embargo, que Schulz, de este modo, no sólo se excedió en la interpretación del rabínico *«halak 'ahªrê»*, sino que aplica al seguimiento de Jesús una falsa comprensión ya que éste no puede interpretarse como un discipulado análogo a la institución docente del rabinismo. La verdadera realidad la ha expresado de modo nítido, a propósito de Mt 8,21s., el gran erudito judío y abanderado del Judaísmo reformado inglés C. G. Montefiore:

> «El discipulado, tal como Jesús lo exigió e inspiró (un seguimiento no para el estudio sino para el servicio, para ayudar al maestro en su misión, para llevar a cabo sus instrucciones, etc.), constituyó en todo caso, según parece, algo nuevo, algo que no cuadraba o no estaba en perfecta armonía con las habituales costumbres o fenómenos rabínicos».[5]

A continuación, partiendo precisamente de Mt 8,21s., vamos a tratar de investigar detalladamente y consolidar con un estudio exegético e histórico-religioso la tesis de Montefiore sobre la base de la actividad de Jesús y de su tiempo.

---

che im N. T., Evang. Forum 8 (1967). A propósito de H. D. Betz cfr. más adelante, pp. 123 ss.

3. G. Kittel, Art. *akolouthefn* ThW 1,211-215; K. H. Rengstorf, Art. *didáskein* o. c. 2,142s. y *mathetés-manthánein* o. c. 4, 437s. 447ss. A diferencia de Schulz, ha recalcado ya Rengstorf más fuertemente la oposición con el Rabinismo; cfr. o.c. 450ss. A propósito del vocabulario rabínico cfr. también Bill, 1, 187s., 527ss. y abajo p. 78, nota 54.

4. O. c. (nota 1), 33; cfr. también 21.35.43s.53.55s.63.66.78s. Es característica, por ejemplo, la pág. 127: «Jesús reviste su actividad mesiánica con la imagen concreta de un maestro de la ley del Judaísmo posterior».

5. C. G. Montefiore, Rabbinic Literature and Gospel Teachings, 1930, 218.

I

A PROPOSITO DE LA INTERPRETACION DE MT 8,21-22 PAR. «DEJA A LOS MUERTOS QUE ENTIERREN A SUS MUERTOS»

El punto de partida de un estudio sobre el problema del seguimiento debería constituirlo un detallado análisis redaccional, literario-formal e histórico-religioso de cada uno de los pasajes y sentencias de seguimiento transmitidos por los Sinópticos[6]. Aquí tenemos que limitarnos, no obstante, a Mt 8,21-22 = Lc 9,59-60. Esta perícopa ha sido poco estudiada en detalle hasta ahora. Vamos a estudiarla paradigmáticamente por todas las demás con el fin de saltar desde aquí al problema general en torno al sentido de la llamada de Jesús al seguimiento.

1. Historia crítica de la redacción y de las formas literarias

Nuestro pasaje está dentro de una unidad mayor formada por sentencias de seguimiento, sacadas de la tradición denominada Q. Esta unidad mayor abarca perícopas en Lc 3 y en Mt 2. (Lc 9,57s. = Mt 8,19s.: la frase acerca del Hijo del Hombre

6. El progreso en la investigación sinóptica depende continuamente de estos análisis aislados de pequeñas unidades. Estos análisis, en oposición a los juicios críticos de valor, aportan verdaderos argumentos, y también apuran la bibliografía que viene a ser completamente incontrolable. Un ejemplo eminente de este tipo de análisis progresivos lo da G. Lindeskog, Logia-Studien, StTh 4, (1952/53), 129-189 a propósito del logion de Mt 13,12 par. Cfr. 186: «Cada logion necesita una investigación tan a fondo como la realizada al principio».

sin patria ni hogar. A continuación viene nuestra sentencia «Deja a los muertos...». Y finalmente Lc 9,61s., el proverbio de la mano en el arado). Lucas introduce hábilmente estas palabras en conexión inmediata con la subida a Jerusalén y con el segundo envío (de los 72)[7]. Mateo, en cambio, la incluye psicológicamente en pleno viaje de Jesús a la otra orilla del lago (8,18) y hace que el relato subsiguiente de la tempestad calmada venga a ser simbólicamente una prefiguración del seguimiento ya consumado[8].

Ambos evangelistas han introducido algunas modificaciones: Mateo hace del que pregunta un discípulo (*héteros dè tôn mathetôn:* «pero otro de los discípulos») y comienza la pregunta con un *Kyrie,* tratamiento reservado generalmente a los discípulos en Mateo. También el sujeto en el v. 22a, *Iesoûs,* es una añadidura (falta en *pc it vgl. sy*^{s}). A modo de aclaración, Lc pone una invitación de Jesús a seguirle al comienzo, y así convierte la perícopa en un relato directo de vocación (*eipen dè prôs héteron· akolouthei moi:* «y dice a otro, ¡sígueme!»). Finalmente, como conclusión, justifica la brusca negativa dada al ruego a través del mandato de Jesús: *sy de apelthôn diággelle tèn basileían toû Theoû* («tú marcha y anuncia el reino de Dios»): una formulación típica de la obra lucana[9].

---

7. Lc 9,51; 10,1; hay que preferir sin duda la LA «72» con P^{75} BD pc lat sy^{sc}.

8. G. Bornkamm, WuD NF 1 (1948), 48-53 y G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Uberlieferung und Auslegung im Matthäus- evg., 1965[4], 49-54, cfr. también H. J. Held, o.c. 191s.

9. A propósito de la elaboración redaccional, cfr. J. Schmid, Mt u. Lv, BSt 23,2-4 (1930), 256s., cfr. F. Hahn, Christolog. Hoheitstitel, FRLANT 83 (1964[2]), 83s. Alude a las correcciones estilísticas en Lucas: W. Bussmann, Synoptische Studien, 1929,2, 62. J. Wellhausen, Das Evg. Lucae, 1904, 47 da la preferencia a la introducción en Lc 9,51a; le sigue E. Klostermann, Mateo 1938[3], 77; este último supone también que Lc 9,57-62 estaba unido ya en Q con el discurso del envío (Lc 10,1): Lucas 1929[2], 112. Sin embargo, hay que preferir sin duda la forma más sencilla de Mateo. En la forma original Q, todavía no se había reflexionado hasta qué punto los que preguntan eran ya discípulos o querían serlo. En el centro del interés no estaban sus personas, sino sólo la respuesta de Jesús. A propósito de la típica añadidura mateana *Kyrie,* cfr. G. Strecker, Der Werg der Gerechtigkeit, FRLANT 82 (1962), 124. El primero que pregunta es un doctor de la ley. Da a Jesús sólo el tratamiento de didáskale. Posiblemente el Kyrie procedente de la base Q lo tomó Mateo de Lc 9,61, cfr. F. Hahn, o.c., 84. Es más

Teniendo en cuenta estas añadiduras y modificaciones redaccionales, la perícopa en Q pudiera haber sonado originariamente así: *Héteros dè eipen: epítrepsón moi prôtōn apelthein kai* (así Mt; Lc: *apelthónti) thapsai tòn patéra mou: ho de légei* (así Mt; Lc: *eipen de) autō: akolouthei moi, kai* (así Mt; falta en Lc) *áfes tous nekroùs thapsai toùs heautôn nekroús* («el otro dice: permíteme primero marchar y enterrar a mi padre. El le dice: sígueme y deja a los muertos enterrar a sus propios muertos»). Más tarde las 3 perícopas de seguimiento que coincidían en los rasgos de Q presentaron exactamente la misma estructura. Y, por cierto, se trata evidentemente de un grupo ternario compuesto con una técnica dicotómica[10]. A la pregunta de un postulante anónimo[11] le sigue en cada caso una respuesta de Jesús que rechaza las expectativas del demandante.

En oposición con los relatos de vocación en Mc (1,16ss. y 2,13s.) que están estructurados de otra forma, se echa de menos una referencia al lugar de la acción, a la persona del postu-

---

probable, sin embargo, que en Lc 9,61 es una añadidura. Una omisión del tratamiento honorífico parece ser, en cambio, poco probable en Lc 9,57 y 59. La forma más breve es muy fácilmente la misma que la versión original de Q: cfr. nota 11. A propósito de Lc 9,60b cfr. R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29 (1931²), 94.353. Es «evidentemente una formulación favorita del autor»: E. Bammel, Studia Evangelica III, 2 TU 88 (1964), 8.

10. Cfr. R. Morgenthaler, Die lukanische Geschichtsschreibung AThANT 14 (1949), I, 74s., quien atribuye este esquema de composición únicamente a Lucas, mientras en este caso se remonta probablemente a Q en una forma que debe ser corregida en Lc 9,59s. de acuerdo con Mt 8,21s. F. Hahn, o.c. 83, supone que Lc 9,61s. fue una excrecencia secundaria en la tradición prelucana Q y así no estuvo Mateo en su base. También podría ser, no obstante, que Mateo suprimiera Lc 9,61s. porque estos vv. no añaden nada a Mt 8,21s. = Lc 9,59s. y por eso resultaba innecesario en su rígido contexto composicional. Entre Mt 8,18 y 23 no podían interpolarse demasiados miembros intermedios sin trastornos. Cfr. también A. Schulz, o.c. (nota 1), 105. Es descaminada la suposición de E. Bammel, o.c. (nota 9) quien pretende, sin argumentos, endosar Lc 9,62 al movimiento bautista.

11. La tradición posterior tendió a dar colorido. Mateo ya hizo del primer demandante un doctor de la ley en 8,19. Según Clem. Alex. Strom. 3,25,3 el primero que pregunta en Mt 8,21 era Felipe. Cfr. a este respecto Th. Zahn, Das Evg. d. Lukas, 1920³/⁴, 405, nota 53.

lante y a la eficacia de la palabra o invitación[12]. Las perícopas en Q no trataban de presentar la eficacia maravillosa de la llamada de Jesús a seguirle, sino la cruda incondicionalidad subyacente a la llamada. Es común a Mc y Q la forma literaria reducida hasta el extremo, la ausencia de toda argumentación psicológica y unos claros paralelismos formales y objetivos con la vocación de Eliseo por parte de Elías en 1 Re 19,19ss.[13].

Así que, ya en la transmisión oral de las tradiciones de seguimiento, actuaron dos componentes modeladores: 1) el modelo de la vocación profética, y 2) la insistencia parenética, el deseo de poner de relieve con toda claridad la esencia de la llamada de Jesús y su poder vinculante. *El akolouthei moi* («sígueme») de Mc (2,14, cfr. 1,17.20) en boca de Jesús cobra una amplitud sencillamente maravillosa, capaz de liberar de repente a los llamados, de sus compromisos anteriores. En Q se pone de manifiesto que seguir a Jesús introduce a los discípulos en la inseguridad total. Así en la sentencia acerca del Hijo del Hombre sin patria ni hogar, de Mt 8,20 par. Y seguir a Jesús exige hasta la ruptura con los vínculos humanos más fuertes, los de la familia (Mt 8,21s.par. y Lc 9,61s.). Puede hablarse así, en ambos casos, con R. Bultmann, de «escenas ideales»[14], aunque se adapta mejor la designación «paradigma», rubricada por Dibelius[15]: Las perícopas de seguimiento tienen un marcado carácter «ejemplar».

---

12. Cfr. el análisis minucioso de los relatos marcionitas de vocación en A. Schulz, o.c. (nota 1), 97-105. También pertenece a este contexto Mc 3,13-15, formulado por el mismo Marcos.

13. Cfr. la confrontación o.c. 100ss. Cfr. también más abajo p. 31, notas 1-3. A propósito de Lc 9,62 cfr. E. Klostermann, Lucas 1929², 62.

14. O.c. (nota 9), 59s.: «naturalmente puede ser que tales relatos contengan algún recuerdo histórico; en todo caso la narración está configurada estilísticamente...» (60). Cfr. también A. Schulz, o.c. (nota 1), 99.105. Aunque en Mc 1,16-20; 2,14 «se expresa en un momento simbólico lo que, en verdad, es resultado de una evolución» (Bultmann, o.c. 60) hay que tener en cuenta que la «singularidad» de las narraciones sinópticas de vocación se remonta a la «singularidad» de la evolución irreconstruible que está en su base... pero no se puede con A. Schulz, o.c., 112ss. o con A. Schlatter, Die Geschichte des Christus, 1921, 125 «corregir» Mc 1,16ss. a partir de Jn 1,35-49 con procedimientos psicológicos.

15. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1933², 34-66. Estrictamente hablando, la designación es válida para los relatos de vocación según Marcos, cfr. 40s. y compara con 108s. Para Mt 8,19-22 par.

2. El enunciado del logion

Esta caracterización formal no responde todavía a la pregunta acerca del trasfondo histórico. La frase de Jesús que nos interesa *«áfes toùs nekroùs thápsai toùs heautôn nekroús»* no procede de la tradición eclesial judía o tardía. También tendría poco sentido entendida como un *logion* aislado de Jesús sin la pregunta precedente del discípulo y la conexión con la llamada al seguimiento.

Sacada de este contexto, la frase, en el mejor de los casos, podría asignarse a la polémica de los cínicos contra los tabúes hereditarios y el lujo en los entierros, tal como se expresa en *«Demonax»* o en *«De luctu»* de Luciano[16]. En el contexto de la predicación de Jesús es muy difícil encajarla en esta tendencia y muy improbable que la Comunidad, que está detrás de la tradición Q, haya transformado en sentencia de Jesús un proverbio cínico de agudeza mordaz y corrosiva[17].

---

prefiere Dibelius la forma literaria griega Jrie, 150ss. cfr. 159 que es, sin embargo, muy afín al paradigma. Cfr. también la crítica a la «escena ideal» 160 de Bultmann.

16. Cfr., por ejemplo, en Demonax 65, la respuesta auténticamente cínica del filósofo moribundo a la pregunta en torno a su entierro: «el hedor me enterrará», y cuando le objetan si no le parece una afrenta ser pasto de perros y aves: «No es ningún agravio ser útil a algunos vivientes después de muerto». Cfr. a este propósito H. D. Betz, Lukian von Samosata u. das N. T., TU 76 (1961), 74, 120s.; otros paralelismos cínicos en A. T. Ehrhardt, StTh 6 (1952), 131ss. También E. Wechssler, Hellas im Evangelium, 1936, 259 pone ésta y otras palabras de seguimiento delante de un trasfondo cínico, cfr. también más abajo, nota 43.

17. A. T. Ehrhardt, o.c. 130 hace referencia al escolio a Andrómaca de Euripides 849 (y no a Alcestes, 894, como presume), ed. E. Schwartz 2,305,11.3s: *hoi gàr nekroí méllousi (vl mélousi) toîs nekroîs hōs hoi zôntes toîs zôsi* («porque los muertos están sobre los muertos como los vivos sobre los vivos»). Es verdad que ahí no se habla de enterrar, sino que a continuación del pasaje de Andrómaca se dice que el muerto forma parte de los muertos (de los infiernos). También la exhortación relativamente extendida en inscripciones funerarias a sobreseer la inútil causa de los muertos, alegando que los muertos lo hubieran hecho mejor que los vivos (cfr. Luciano, De Luctu, 19s.; Anth Gr 7,48; 10,59; W. Peek, Griech. Grabgedichte, 1960, 158, 7ss.; 304,5; 365,3s.) o la prohibición de colectas por los muertos 454, 9ss. van en otra dirección. Más bien se podría aducir en contra 182,6: *zôntōn d'oudèn éjousi nekroí* («los muertos nada tienen de los vivos»). Por lo que veo, además de A. Loisy, L'Evangile selon Luc, 1924, 288s. «dicton proverbial», solamente H. Braun, Spätjüdisch-häretischer u. frühchristlicher

En contraposición a la polémica cínica, la sentencia no tiene en ninguna parte una tendencia «iniciadora». Por supuesto, hay que excluir también, de igual modo, el intento de varios intérpretes de explicar psicológicamente los trasfondos de esta «escena ideal» y de reflexionar a la vez, sobre el estado (ya muerto, enfermo grave o débil senil) de salud del padre *in extremis* o sobre las intenciones pedagógicas de Jesús (de cara, por ejemplo, a los peligros de la discusión hereditaria). Así no se logra más que suavizar el rigor de la respuesta de Jesús, acentuado por la extraordinaria sobriedad de la escena, y falsear totalmente su finalidad[18]. Ciertos brotes de explicación psicológica se encuentran ya en los evangelistas: Mateo fundamenta indirectamente la negativa de Jesús por medio de la inminente travesía del lago. Lucas la fundamenta en el encargo misionero y en el envío inmediato subsiguiente. Lo cual no es del todo injustificado desde el punto de vista del asunto en cuestión.

El discípulo, de suyo, pide algo totalmente natural, más aún, totalmente necesario. Su deseo: *epístrepson moi prôton* («déjame primero») no significa, como opinaba Schulz, una falsa «jerarquía de valores», como si el *prôton* colocara la piedad para con el padre por encima de la vocación de Jesús[19]. Esto es meter en el texto un cuerpo extraño, un concepto moderno. La réplica de Jesús señala, más bien, la inconmensurabilidad del

---

Radikalismus, BHTh 24,2 (1957), 57, nota 1, y sin aducir argumentos, supone que estas palabras no se remontan hasta el Jesús histórico. Cfr., en cambio, R. Bultmann, o.c. (nota 9), 28: Mt 8,22b «parece que hace referencia a priori a una ocasión determinada...» cfr. también 110: forma parte, como Lc 9,62, de las palabras auténticas de Jesús «producidas por la energía de la apelación a penitencia». Cfr. también Die Erforschung d. synopt. Evg., 1966[3], 42. A propósito del marco del logion cfr. también M. Dibelius, Botschaft u. Geschichte, 1953, 1, 101.

18. Esto puede decirse de la mayoría de los antiguos comentarios. Representativo de muchos es, por ejemplo, H. H. Wendt, Die Lehre Jesu, 1901[2], 289s. o B. Weiss, Mt, MeyerK 1910[9], 174. Incluso F. Hauck, Lc, ThHK, 1934, 137 aduce como prueba la tentación de las luchas hereditarias. Cfr. también la discusión acerca de si la pregunta del discípulo no es más que una paráfrasis oriental de la avanzada edad del padre, en: H. G. Howard, W. J. Davies y C. S. S. Ellison en ET 61 (1949/50), 350s. y 62 (1950/51), 92s.

19. A. Schulz, o.c. (nota 1), 107. El proton hay que entenderlo sin duda temporalmente. Cfr. E. Klostermann, Mt 77.

seguimiento frente a todas las «jerarquías de valores» y categorías humanas.

Por su forma exterior, la respuesta de Jesús es una sentencia articulada de manera paradójica. Por medio del juego de palabras que contiene, Jesús se presenta como un poeta gnómico, formulador de proverbios *ad hoc*. Lo mismo sucede en un cúmulo de sentencias de Jesús y puede aplicarse también a la precedente y subsiguiente (Lc 9,58 y 9,62)[20]. Jesús está ahí más cerca de la vieja sabiduría judía de un Qohelet y de un Ben Sira, que se nutre aún «de una intuición inmediata», que de los rabinos contemporáneos. Parece como si Jesús, con esta cortante réplica, pretendiera provocar de un modo consciente. Semejante propensión se nota también en ciertas sentencias de Qohelet cuyas palabras comparaban sus discípulos con «aguijadas» y «puyas»[21].

Por supuesto, no puede pasarse por alto que Jesús, visto desde el contenido de su mensaje escatológico que insta a la opción radical, se distingue netamente tanto de la vieja sabiduría como del rabinismo. Una frase como Mt 8,22, a pesar de tener una forma rigurosa de sentencia, no es concebible en boca de un verdadero «maestro de la sabiduría». Todos los intentos de una retraducción de la frase al arameo quedan también en el plano meramente hipotético; y las distintas propuestas —contradictorias— de suavización de la frase escandalizante de Jesús, argumentando una presunta falsa traducción, no demuestran más que la enorme cuestionabilidad de tales intentos[22].

20. Cfr. R. Bultmann, o.c. (nota 9), 80.84; G. Dalman, Jesus-Jeschua, 1922, 210. Entorno a este asunto cfr. C. F. Burney, The Poetry of Our Lord, 1925, passim y 132. 169 ad Mt 8,20 par. y 132. 170 ad Lc 9,62, además M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels, 1954², 105-142.

21. Cfr. ya la observación de E. Käsemann, EVuB 1, 209; cfr. también más abajo p. 71. Acerca de las sentencias provocadoras de Qohelet, cfr. el primer Epílogo 12,9-11, especialmente 11a.

22. Cfr. F. Perles, ZNW 19 (1919/20), 96. Le sigue I. Abrahams, Studies in Pharisaism and the Gospels, 1924, 2, 183. Contra Perles se dirige la injustificada crítica en Bill I, 489. No es mejor la propuesta de M. Black, o.c. (nota 20) 220 = ET 61 (1949/50), 219 o la de G. M. Lamsa, Die Evangelien in Aramäischer Sicht, 1963, 110s. Sobre la problemática de los «fallos de traducción», cfr. E. Haenchen, Der Weg Jesu, 1966, 157 y H. Ott,

La vieja discusión acerca del sentido literal del primer *nekroùs* (muertos realmente) o del sentido traslaticio (muertos espiritualmente) hay que resolverla, con Schlatter y Bultmann, en este último sentido[23]. «Muertos enterradores» son los que no se dejan captar por el mensaje de Jesús acerca de la próxima *basileia*. Escuchar su palabra decide el fallo sobre la vida y la muerte en el verdadero sentido. Tanto los antiguos Padres de la Iglesia como la Gnosis valentiniana coinciden en el doble uso lingüístico de la palabra *nekroùs*. También cabe suponer una interpretación alegórica ya que así podría obviarse lo escandaloso de la palabra. Marción utilizó, además, el *logion* para desvalorizar el cuerpo creado por el demiurgo[24].

3. La ruptura con la ley y la moral

Este *logion,* sin embargo, no cobra su excepcional rigor solamente por la posibilidad de ser entendido como un ataque contra la piedad respecto a los padres, exigida por el cuarto mandamiento, sino porque desprecia a la vez la fibra cordial de

---

NovTest 9 (1967), 19ss. Este indica que no es del todo seguro que Jesús hablara siempre arameo. Pudiera haberse servido del hebreo mishnaico, una lengua viva todavía. Cfr. J. Jeremías. Abendmahlsworte Jesu, 1967[4], 189s.

23. A. Schlatter, Der Evangelist Mt, 289: «si no, adoptaría la frase un tono burlón que contradice a la profunda seriedad de la pregunta». E. Schweizer, o.c. (nota 2), 14, nota 38 ve ahí, sin razón por cierto, el intento «de debilitar la paradoja pretendida». A propósito del sentido traslaticio, cfr. Eph 2,1.5; Col 2,13; I Tim 5,6; I Joh 3,14; paralelos judíos cfr. Sir 22,11s.; Bill. 1, 489 y 3, 652; acerca del prosélito cfr. también D. Daube, The N. T. and Rabbinic Judaism, 1956, 110, amén de Jos. u. Asen. 20,7 (Battifol 70). Otros documentos en R. Bultmann, ThW 4,896, cfr. también 898 ad locum., además H. Hommel, ZNW 57 (1966), 10 nota 36 quien hace alusión a las palabras de Aristóteles en Diog Laert 5,19. Es rechazable la propuesta de T. M. Donn, ET 61 (1949/50), 384, según la cual la frase va dirigida a un tercero y por «a los muertos» se entiende el discípulo mismo que pregunta, como entre los pitagóricos eran considerados «muertos» los discípulos que se daban de baja, cfr. más abajo p. 24, nota 31.

24. Cfr. Ireneo 5,9,1: «quoniam non habent spiritum qui vivificat hominem»; cfr. 1,1,16 (1,8,3) entre los Valentinianos. Clem. Alex. Strom. 4,135, 5 combinado con Homero, Odisea 10, 495. A propósito de la interpretación: Tertuliano, Adv. Marc., 4,23,10. Cfr. abajo p. 24. Una remodelación gnóstica se encuentra en el evangelio según Felipe, traducido por H. M. Schenke en Leipoldt-Schenke, Koptisch-Gnostiche Schriften..., ThF 20 (1960), 38, prov. 3: «Los que heredan muertos *(kleromonein)* están muer-

la religiosidad judía: las obras de misericordia, que según Ab 1,2, poseían una autonomía junto a la Torá y el culto, y, al mismo tiempo, tenían todo su fundamento en la Torá. Por influjo de los Jasidim y de los Fariseos, el último servicio a los muertos había sido enaltecido a la cima de todas las buenas obras. A propósito de los muertos de la propia familia estaba en vigor aquello de Ber 3,1a[25]:

> «Aquel ante cuyos ojos yace su difunto está exento de recitar el *"Sh^emà"* de la oración (de las 18 peticiones) y de todos los mandamientos enunciados en la Torá».

La obligación de participar en un cortejo fúnebre podía, incluso, suplir el estudio de la Torá (cfr. *Billerbeck* 4,560a), y el preceptivo entierro de un difunto *(meth miswā)* sin parientes anulaba la prohibición de profanar cadáveres, impuesta al Sumo Sacerdote y a los Nazireos[26]... un ejemplo, a su vez, de

---

tos y dejan en herencia muertos *(kleromonein)*. Sobre Marción, cfr. Clem. Alex. Strom. 3,25,3 y el pasaje de Tertuliano citado arriba; cfr. también A.v. Harnack, Marción, edición fotocopiada de la 2.ª ed. 1924 (1960), 205 y 300.

25. Sobre la importancia central del cuarto mandamiento, cfr. Bill 1,705ss. 902s. (c) y 3, 614. Según una tradición posterior, se le designó el mandamiento más grave.

26. A propósito de las obras de misericordia, cfr. Bill 4, 559-564; en cuanto a la obra de misericordia de enterrar a los muertos y rendirles el último tributo, Bill 1, 487ss. (aquí también sobre los parientes difuntos) y 4,578-592, aquí también un resumen sobre la costumbre de enterrar. Al cortejo fúnebre y a la inhumación se les añadía, como obra especial de misericordia, la «consolación de los que lloraban la muerte» 4, 592-607; precedía la visita al enfermo. Las concepciones básicas estaban ya fijadas en la época tannaíta. A propósito de la fundamentación exegética de la inhumación como «obra de misericordia», cfr. MekEx 18,20 (Lauterbach 2,182). A este respecto, Bill 4, 560s. Sota 14a (cfr. SDtn 11,22 § 49) interpreta las obras de misericordia en el sentido del «seguimiento de Dios» (cfr. abajo, p. 35, nota 9) y fundamenta la inhumación de los muertos sobre la base especial de Dt 34,6. Abraham, Moisés y Daniel ejercitaron esta obra de misericordia; cfr. Bill 1,487a; 4,561s. c-e. Sobre las costumbres de hacer duelo y enterrar a los muertos, tan extendidas en la Palestina judía, cfr. S. Klein, Tod und Begräbnis in Pal.z.Zt.d.Tannaiten, Diss. Freiburg, 1908, 18ss. 41ss.; y el testimonio de Josefo, A. Schlatter, Die Theologie des Judentums..., BFCTh 2. R.26 (1932), 162. La actitud en este punto concreto no significa, por cierto, que Jesús hubiera rechazado por principio todo lo que late tras las «obras de misericordia». Al contrario, cfr. J. Jeremías, Gleichnisse Jesu, 1965[7], 204ss. (trad. castellana: Las parábolas de Jesús.

cómo la tradición rabínica podía restringir la validez de preceptos y prohibiciones por razones de humanidad. La *Mishna* Ed 8,4 y su explicación AZ 37b muestran que esta tendencia a restringir el rigor de la impureza de los cadáveres por razones de humanidad se puede comprobar por vez primera en José B. Joezer durante la primera época macabea[27]. También podría citarse aquí otro libro escrito antes, el de Tobías. La idea del *meth miswā* («difunto de precepto») va unida al motivo del difunto agradecido, propio de los cuentos de hadas. Este libro, lo mismo que toda la literatura intertestamentaria y Flavio Josefo, muestra que la demanda de un entierro, hecha por el propio hijo, era un recurso profusamente extendido y que detrás de él estaba una costumbre fija de valor indiscutible[28].

El mismo Apolonio de Tiana, descrito como hombre totalmente liberado de prejuicios humanos y despreciador de las riquezas y honras exteriores (cfr. abajo p. 44-45, «en cuanto se enteró de la muerte de su padre, fue a toda prisa a Tiana y lo enterró con sus propias manos junto a la tumba de su madre». *(Philostr. vit Apoll* 1,13). Y viceversa, desde tiempo inmemorial, entre judíos y griegos se negaba la sepultura a los crimina-

---

Verbo Divino. Estella, 1971) y Abba 110-114 - ZNW 35 (1936), 77-81. Pero le repugnaba toda fijación casuístico-leguleya. Lo decisivo es la «fe vivida» (J. Jeremías, Gleichnisse, 207). En la Iglesia primitiva la cura pastoral por el entierro de los pobres desempeñaba un papel esencial: cfr. Arístides, Apol. 15,8 (Goodspeed 21); según Tertuliano Apol. 39,6 prosiguen, en general, «las obras de misericordia judías» en la actividad caritativa de la Iglesia antigua. Sobre este asunto, cfr. A.v. Harnack, Mission u. Ausbreitung..., 1924[4], 1, 177ss., especialmente a propósito del entierro 190ss.

27. A propósito de cómo «eludían» los rabinos preceptos aislados que ya no eran «oportunos», cfr. Bill. 1, 717s.

28. En cuanto al deseo de los padres de ser enterrados por los hijos varones, cfr. Gen 49,29ss.; 50,1ss.; 50,25; además MekEx 13,19 (Lauterbach 1,176s.) y, sobre todo, Tob 4,3s.; 6,15; *kaì hyiòs héteros ouj hypárjei autoîs hòs thapsei autoús* («y no tienen otro hijo que los entierre»), 14,9.11s. Muy parecida en Bell. 5, 545 la queja de la madre de Josefo sobre la (falsa) noticia de su muerte: *hyf'hoû tafésesthai prosedókēsen* («Por el cual esperaba ser enterrado»). Se trataba de un tópico extendido: cfr. también Jub 23,7; 36,1s. 18 y el colofón estereotipado de los 12 Test: TRuben 7,1s.; TLevi 19,5, etc. No enterrar al padre u omitir las honras fúnebres es, en cambio, una profanación. Cfr. Ajícar sir. 15, Charles AP 2, 749, cfr. Pes 4,9a. Giessener Mischna (ed. G. Beer): Hiskia profana los restos de su padre Aha; cfr. también la interpretación mitigada de este comportamiento escandaloso en Sanh 47a: con el fin de expiar por su padre.

les como máximo castigo y ultraje inaudito. El trasfondo lo constituye la idea animista antigua y generalizada, según la cual, los muertos insepultos no encuentran la paz[29]: En este punto no había ninguna diferencia fundamental entre judíos y no judíos: «Enterrar a los muertos fue siempre para los hombres de la antigüedad una obligación humana y religiosa a un tiempo» *(E. Stommel,* RAC 2.200).

Algunos paralelismos esporádicos que podrían citarse a propósito del extraño comportamiento de Jesús tienen sólo un valor relativo. Lev 21,11s. –radicalizando prescripciones anteriores contenidas en Lev 21,1s. y Ez 44,25ss.–prohibía al Sumo Sacerdote contaminarse con el cadáver de sus padres. Lo mismo estaba en vigor, según Num 6,6, entre los Nazi-

29. Cfr. la epopeya de Gilgamés 12, 155s. ANET 99; Odisea 11,51ss. 72ss. Cfr. L. Dürr-L. Koep, RAC 2, 194ss. y E. Stommel 2,200s. La prohibición de duelo familiar por los condenados a pena capital pasaba por especialmente cruel: Suetonio, Tib 61,2; y más aún negar la sepultura: cfr. E. Rohde, Psyche[2], 1, 217s. y Sueton, Vesp 2,3 bajo Calígula. No ser enterrado aparece como un castigo para el impío en el discurso profético de amenaza, especialmente en Jeremías. Cfr. G. Fohrer, ZAW 78 (1966), 39; cfr. 1 Hen 98,13; II Mac 5,10; Jos Ant 10, 97; Bell 2,465; 3, 377; 4, 317, 385. La contrarréplica positiva está en Sir 44,14; 46,12; 49,10 y, unido a ésta, el culto de las sepulturas sacras en la Palestina judía de la época helenística. Cfr. J. Jeremías, Heiligengräber in Jesu Umwelt, 1958 y ZNW 52 (1961), 96-101. También hay que entender sobre este trasfondo el cuento del muerto agradecido en el libro de Tobías (cfr. a este respecto O. Eissfeldt, Einl. in das A. T., 1964[3], 791s.) y la idea especialmente judía del *met miswā* («difunto de precepto»). Con muchos detalles sobre esto M. A. Beek, en Pro Regno pro Sanctuario, Fetscher. G.v.d. Leeuw 1950, 19-29, quien en este contexto apunta también a lo escandaloso de Mt 8,22. El cuento del muerto agradecido aparece en dos versiones en H. Schmidt- P. Kahle, Volkserzählungen aus Palästina, 1918, 85-99. En cada una de estas versiones el muerto vuelto a la vida recompensa a un vivo que preservó su cadáver de la profanación. H. Gressmann, Protestantenblatt 49 (1916), 281 a propósito de Mt 8,22 cita un cuento egipcio del muerto que se ocupa personalmente de su entierro. Pero no tiene ninguna relación con nuestra frase. Es singular, no obstante, que Mt 8,22 esté unido secundariamente en las Actas de Pedro con el motivo del muerto agradecido: cfr. Mart Petr 11, ed. Lipsius 1,100 (101) donde Pedro, después de ejecutado, se le aparece a Marcelo quien se había ocupado de su entierro y le recuerda las palabras de Jesús: *áfete toùs nekroùs thápteslhai hypò idiôn nekrôn... sy gàr zôn hypárjon hōs nekrōs nekroû epemelēthēs.* Quizás subyace aquí un refrán. Cfr. arriba nota 17.

reos[30]. En la época neotestamentaria existía, no obstante, la tendencia, totalmente opuesta, a restringir estas prescripciones. Sifra ad Lev 21,11, no sólo excluye de este mandamiento al muerto de precepto. Cuenta, además, a propósito de Num 21,3, de la época del segundo templo, que los doctores declararon autoritativamente impuro a un sacerdote cuya esposa murió la tarde de la preparación de la Pascua y no se quiso profanar para poder comer la víctima pascual. También muestra claramente una tendencia antirritual la interpretación de Lev 21,11 en Filón[31].

Por consiguiente, apenas queda la posibilidad de aducir, con Schniewind, el mandato referente al Sumo Sacerdote y a los Nazireos como motivación de la respuesta de Jesús ya que —en oposición por ejemplo a los esenios— estaba muy lejos del ánimo de Jesús una fundamentación cúltico-ritual de sus exigencias[32]. Este aspecto, sin embargo, no es nuevo. Lo encontramos en un contexto muy elocuente en Tertuliano *(contra Marción* 4,23,10s.) quien, en su lucha contra el rechazo marcionita del Antiguo Testamento, ve en la exigencia de Jesús de Lc 9,60 una confirmación de la ley mosaica:

> Tertuliano cree que la palabra de Jesús *«utramque legem creatoris manifeste confirmauit: et de sacerdotio in Levitico, prohibentem sacerdotes supremis etiam parentum interesse... et de deuotione in Arithmis; nam et illi, qui se deo uouerit, inter cetera iubet, ne super ullam animam introeat defunctam, ne super patris quidem aut matris aut fratris».* El argumento siguiente muestra la tendencia

30. Cfr. a este propósito K. Elliger, Leviticus HAT 1966, 278. 282. 290. Lev 21,1b-4 pertenece, según esto, a la documentación del redactor Ph^2 quien, para agravar la cosa, añadió 21,10-15.

31. Cfr. Bill. 1, 488s., Zeb 100a. Filón, Spec Leg 1, 113-116 ya no fundamenta esta prohibición ritualmente, sino haciendo que el sacerdote se dedique totalmente al Templo y poniéndolo de mediador supraterreno entre el hombre y Dios. Según Fuga 109. 113 se traslada esto alegóricamente al Logos, hijo de Dios y de la Sabiduría que está separado de toda «alma muerta», es decir, de toda maldad. Es evidente la tendencia a la mitigación o interpretación espiritualizante de esta prescripción ritual.

32. Das Evg. n. Mt, NTD 1950[4], 114. Sobre la abolición del Ritualismo por parte de Jesús, cfr. H. Braun, o.c. (nota 17), 2, 65s. y Qumran u. d. N. T., 1966, 1, 29. En su equiparación antirritual entre «impureza» y «maldad de corazón» Jesús contacta con tendencias del Judaísmo de habla griega, cfr. F. Hauck, ThW 3, 420s.; 4, 648, nota 14, cfr. También Job 7,26 y 12,15.

transcendental a fundamentar por medio de las instituciones del Antiguo Testamento el encargo de predicar: *«Puto autem, et deuotioni et sacerdotio destinabat, quem praedicando regno dei imbuerat»*. Sin esta base *(nulla ratione legis intercedente)* la exigencia de Jesús sería *«satis impius»*. De modo parecido fundamenta el jurista Tertuliano la frase acerca del que pone la mano en el arado, a partir de la «ley», apelando al escarmiento de la mujer de Lot, Gen 19,17.

La respuesta de Jesús, que expresa de manera excepcional su libertad frente a la Torá de Moisés y a la moral usual entre judíos y griegos, queda aquí retorcida en sentido opuesto; tal respuesta tiene que confirmar la ley y recibe de la ley su legitimación.

Dos ejemplos proféticos, en cambio, van más lejos: en Ez 24,15-24, Jahwe prohíbe al profeta la lamentación fúnebre y la celebración del ritual funerario con ocasión de la muerte de su mujer. Este comportamiento extraordinariamente extraño del profeta deberá ser un «signo» *(mofet)* anunciador del juicio frente al pueblo de Dios. De modo parecido exige Dios al profeta Jeremías la renuncia al matrimonio (Jer 16,1-4; cfr. en cambio Dt 7,14 e Is 4,1), la participación en banquetes y reuniones alegres (16,8s.); también le prohíbe visitar un tanatorio y tomar parte en la lamentación fúnebre (16,5-7). Este comportamiento «asocial» debe servir asimismo para proclamar el juicio futuro, porque Dios retira a su pueblo su favor *(hesed)*.

Evidentemente en estas acciones simbólicas de los profetas no se trata de «paralelismos» inmediatos, pero ellas indican cómo Jahwe podía exigir de los profetas una ruptura rigurosa con los tabúes y la moralidad de su ambiente, aun en lo tocante a las costumbres funerarias, con el fin de anunciar su futura actuación. Cuando Jesús, de un modo todavía más radical, pedía a su principiante seguidor sobreponerse al cuarto mandamiento y a las «obras de misericordia», lo exigía fundamentalmente de la misma manera en que únicamente Dios en el Antiguo Testamento obligaba a los profetas a obedecer en lo referente al anuncio de su juicio próximo[33].

33. Agradezco al profesor Gese la referencia al pasaje de Ezequiel y Jeremías. Cfr. por ejemplo Ez 4,9-15; 12,1-7; Os 1,2ss; Is 20,1-6 donde Yahwe exige a sus profetas una acción sumamente extraña como signo de su juicio venidero.

Algunas analogías esporádicas del ámbito helenístico apenas son comparables con la situación de Jesús. Así C. Schneider alude a Catojo Ptolemeo en Menfis. Cuando murió su padre, no quiso alejarse del *serapeum* «por causa de Sérapis». Pero, pensándolo bien, se trataba ahí de una especie de violencia moral por la que Ptolemeo, contra su voluntad, fue retenido allí[34]. También el discurso, citado por M. Hommel, de los acusadores de Sócrates, según Jenofonte, va en otra dirección. Según este discurso Sócrates había calificado de «algo inútil e inservible» los cadáveres de los padres y de otros parientes próximos que con razón se entierran a toda prisa[35]. Lo mismo puede decirse acerca de la exhortación del filósofo y mártir a no preocuparse por su cadáver, es decir, por su entierro *(Fedón,* 115 c-e, cfr. *Ign. Rom* 4,2 y *Luciano, Demonax,* 66). Jesús, desde luego, no argumenta racionalmente sobre la inutilidad del cadáver, sino que hace trizas, de manera soberana, las barreras de la piedad y de la moral. Vamos a abordar todavía, sin embargo, una verdadera analogía. Consiste en el hecho de que contra Sócrates se lanzó, en este contexto, la acusación de que educaba a sus discípulos en el desprecio *(patéras... kaì... suggeneîs epoíei en atimíai eînai parà toîs heautōi synoûsi)* a sus padres y parientes (memor. 1,2,51; cfr. abajo p. 48, s. nn.46-48).

La clave de esta respuesta de Jesús, conscientemente provocadora, hay que buscarla en ciertos *«logia»* de Jesús relacionados, asimismo, con su llamada a seguirle. Así, por ejemplo, cuando en Mt 10,37 (par. Lc 14,26) exige al discípulo la total liberación de los vínculos familiares[36] igual que él mismo —al

34. Cfr. C. Schneider, Geistgeschichte des Christentums, 1954, 1, 38. Cfr. además U. Wilcken, UPZ 1, 125 Nr. 4, 8 y cfr., p. 76. El texto está muy corrompido. La reconstrucción de Wilcken es cuestionable:
[*toû dè patró*]*s m*[*ou*] *eis theoùs metelthóntos*
[*emoû dè jar*]*in* [*to*]*û Sarápios jōristhênai*
[*ou dynaméno*]*u*. Con un sentido parecido, da una reconstrucción diferente L. Delekat, Katoche, Hierodulie u. Adoptionsfreilassung MBPAR 47 (1964), 52ss.

35. Cfr. H. Hommel, ZNW 57, (1966), 12s., cfr. memor. 1, 2, 53-55; y o.c. 13, nota 48 el fragmento de Heráclito 96 (Diels-Kranz, Fragm. d. Vorsokratiker, 1964[11], 1, 172) y 14s. la cita de Aristóteles sobre la inutilidad del cadáver.

36. Cfr. también Mc 1,20b: *kai aféntes tòn patéra autôn Zebedaion en tōi ploíōi metà tôn misthōtôn apélthon opísō autoû*. Sobre el motivo *afié-*

menos temporalmente— había roto con su familia (Mc 3,21: *hóti exéstē* «que estaba loco») cfr. abajo p. 96), y se quedó soltero, como un Elías o un Eliseo, contra la costumbre general judía[37]. En el fondo late el motivo profético-apocalíptico de la destrucción de la familia en la época del *«peirasmós»* escatológico (Miq 7,6; Zac 13,3; 1 Hen 99,5; 100,1ss.; Jub 23,16; syr Bar 70,6, amén de Mc 13,12 par. y Lc 12,53 = Mt 10,35 Q). Aun cuando la formulación de estos *logia* procede de la tradición eclesial, la idea básica se remonta ciertamente a Jesús (Mt 10,34 = Lc 12,51): la opción por Jesús no trae la paz sino la ruptura *(diamerismós)* en la familia[38].

Podríamos remitirnos aquí a los esenios. Estos —apelando probablemente a pasajes como Dt 33,9— exigían del novicio principalmente la ruptura con su familia[39]. Pero así entraba éste en el círculo esotérico, cerrado, ritualmente puro y perfectamente obediente a la ley del verdadero Israel y del resto santo. Jesús, en cambio, nunca llevó a cabo una separación del

---

nai y *akoloutheîn* en Marcos, cfr. abajo, p. 52, nota 60. No se debe quitar fuerza a la supresión del cuarto mandamiento llevada a cabo por la llamada de Jesús a seguirle fijándose en palabras como Mc 7,10ss. par. o en Mc 10,19 par., como lo intentan K. H. Rengstorf, Das Evg. n. Lucas, NTD 1966[11], 131 y G. Schrenk, ThW 5,982. La llamada de Jesús suprime realmente la «vinculación natural» y la «obligación de piedad» por el momento presente. Cfr. M. Dibelius - W. G. Kümmel, Jesus, 1966[4], 48: «porque 'todavía no' lo permite la opción por el Reino».

37. Cfr. Mc 3,20s. 31-35 par.; cfr. Lc 11,27s., Jn 2,3s.; 7,3ss. A propósito del celibato de Jesús, cfr. Mt 19,12 y H. Windisch, o.c. (p. 42, nota 31), 130ss.

38. Cfr. G. Schrenk, ThW 5, 983. El motivo apocalíptico fue suscitado por la escisión del pueblo en conexión con el intento helenístico de reforma bajo Antioco IV Epífanes y la sublevación macabea. Cfr. también abajo p. 36, nota 13.

39. Cfr. 4 QTest 16ss. (E. Lohse, Die Texte von Qumran, 1964, 250), cfr. también O. Betz, o.c. (nota 2), 47s. quien hace referencia a 1 QS 6,2s. 19s.; 1QH 4,8s. y Jos. Bell. 2,120ss., cfr. especialmente 122: *mían hōsper adelphoîs hápasin ousían* y 134: donativos a los parientes se permiten solamente con aprobación del inspector. Sin embargo, este rigorismo esenio, adverso a la familia, no afectaba a todos los grupos. Cfr. CD, Bell. 2, 160ss. y respecto al tiempo de salvación 1 QSa. C. G. Montefiore, The Synoptic Gospels, 1927, 2, 133 hace referencia a Dt 33,9 en conexión con Mt 8,22 y añade: «The verse was, however, practically ignored by the Jewish tradition and feeling».

pueblo como totalidad[40]. Por eso queda, por de pronto, sin explicar la razón por la cual Jesús exigía esa ruptura con la familia, la religiosidad y la moral. Esto basta para demostrar que es indemostrable la opinión de A. Schulz según la cual la llamada al seguimiento ha de entenderse primariamente en el sentido de entablar unas relaciones de maestro y alumnos entre Jesús y sus discípulos por analogía con la labor escolar de los rabinos. Para una familia judía era más bien un honor que uno de los suyos fuese hallado digno de ser un «alumno de la academia» porque el doctor de la ley alcanzaba normalmente con su sabiduría y sus sentencias jurídicas una posición social elevada[41].

Las pocas anécdotas que, por una cierta analogía con los «relatos de vocación» de los filósofos griegos, hablan de una protesta de la familia contra la entrada en la escuela, terminan con una reconciliación basada en el honor tributado al letrado (cfr. abajo p. 50, n. 56). Por el contrario, seguir a Jesús no conllevaba ni honor ni posición social elevada. Cuando Mateo en 8,19 plantea la primera pregunta sobre el seguimiento hecha por un maestro de la ley, lo que quizás pretende, a través de la respuesta negativa de Jesús, es rechazar un modo rabínico (co-

40. Cfr. H. Braun, Qumran u. d. N. T., 1966, 2, 93ss.

41. Cfr., por ej., jChag 77b, 32ss. (Bill. 2, 603). El padre rico del apóstata tardío Eliseo b. Abuya en el día de su circuncisión: «Puesto que la fuerza de la Torá es tan grande, quiero destinar a este hijo mío, caso de que viva, para la Torá...» Lo mismo Ned 50a y Keth 62b (cfr. ARN Vs A c.6 ed. Schechter p. 28s.): El pastor Akiba b. Joseph se casa con la hija de su rico señor bajo la condición de que estudie la Torá. A causa de este casorio desigual, repudia aquél a la pareja y deshereda a la hija. Pero cuando Akiba retorna como maestro famoso se reconcilia con ellos. El estudio de la Torá era para el judío sencillo una salida para venir a ser muy respetado y también frecuentemente bien acomodado. El destino de Hillel ofrece un ejemplo típico. Cfr. también Ab 6, 1. 2. 7; BB 10, 8b; cfr. abajo, pp. 50-51. Es verdad que estaba prohibido fundamentar oportunistamente como fuente de lucro el estudio de la Torá y de la erudición escriturística. Pero en la práctica no podía excluirse nunca del todo. A propósito de los doctores como parte de la clase alta, cfr. J. Jeremías, Jerusalem z. Z. Jesu, 1962[3], II 101ss. (265ss.) (trad. castellana: Jerusalén en tiempos de Jesucristo. Cristiandad. Madrid, 1977). La fuerza de su saber y su prestigio ante el pueblo mejoraba a menudo su situación social. Hillel no siguió ni un momento más de jornalero en su vida. Su posteridad, los patriarcas posteriores, llegaron a ser al mismo tiempo los judíos más ricos de Palestina. La polémica de Mt 23,1-36 expulsa a los fariseos y doctores de la ley por ser también un grupo situado socialmente por encima del pueblo sencillo.

rrespondiente a su tiempo) de entender el discipulado propio del seguimiento de Jesús que resultaba falso. Porque el discipulado de Jesús era diametralmente distinto de la atmósfera tranquila y segura de la escuela (cfr. abajo, p. 80s., n. 58).

No existe un *logion* de Jesús que contravenga de una manera más radical a la ley, a la religiosidad y a la moral que Mt 8,22 - Lc 9,60a.; máxime teniendo en cuenta que la abolición de las mismas no puede justificarse en interés de una libertad humanitaria, de una moralidad más elevada, de una interiorización religiosa o de un «amor al prójimo». El *logion* es completamente inconciliable con la vieja imagen liberal de Jesús y con todos los intentos modernos de darle un nuevo sentido actual. Lo singularmente escandaloso de Mt 8,22 lo ha expresado de modo especialmente claro A. Schlatter: «Para la sensibilidad judía era totalmente inconcebible, y una profanación sencillamente sacrílega, que en este pasaje pudiera negarse la piedad y quebrantarse la obligación filial... Ante palabras como éstas surgió fácilmente entre los discípulos la idea de que Jesús derogaba la ley»[42].

Es natural suponer que esta dureza implacable de Jesús en lo tocante a la incondicionalidad del seguimiento no puede seguir entendiéndose primariamente desde la perspectiva de la actividad de Jesús como «maestro». Tal dureza sólo puede explicarse desde su poder único de heraldo del Reino próximo de Dios. En vista de su proximidad apremiante, no queda tiempo que perder. Por eso hay que seguirle sin dilación y renunciando a todas las consideraciones y vinculaciones humanas[43]. Así que

42. A. Schlatter, Der Evangelist Mt, 288, cfr. también E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums, 1941, 2, 97 «algo sencillamente nuevo» y G. Schrenk, ThW 5, 982.

43. A propósito de la espera próxima temporal de Jesús, cfr. E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung..., BZNW 22 (1960²), 3-75 y especialmente 74. Cfr. también W. G. Kümmel, Verheissung und Erfüllung, AThANT 6 (1956³), passim y: Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, en: Heilsgeschehen u. Geschichte, (HuG), Ges. Aufs., 1965, 457-470. Los intentos de negar este estado de cosas, por ejemplo actualmente E. Bammel, o.c. (nota 9), 1-32, no convencen de ninguna manera porque son muy violentos.

no hay que seguir estudiando este fenómeno en la dirección que apunta a las relaciones maestro-alumno, de acuerdo con los paralelismos rabínicos, sino ante todo desde el aspecto escatológico y fijándose —digámoslo de una vez— en el poder mesiánico de Jesús.

II

CONSIDERACIONES HISTORICO-RELIGIOSAS EN TORNO AL TRASFONDO CARISMATICO-ESCATOLOGICO DEL SEGUIMIENTO DE JESUS

1. El modelo de la vocación de Eliseo a través de Elías

Ya hemos aludido al hecho de que los pasajes de seguimiento en Marcos y Q están fuertemente influenciados por la vocación de Eliseo, realizada por mediación de Elías, en 1 Re 19,19-21. Elías, con su llamada, sacó a Eliseo de sus doce yuntas de bueyes y —según el sentido original del relato[1]— le prohibió despedirse de sus padres. Eliseo sacrificó su tiro de bueyes en un banquete sacro: *uayyákom uayyélek 'ah^{a}rê 'Eliyyahu uayešartehu:* «y se levantó y siguió a Elías y le servía». El sentido carismático de este episodio así como su relación con la tradición sinóptica sobre el seguimiento resultan particularmente claros en la reproducción de Fl. Josefo, Ant. 8,354: en cuanto Elías arrojó sobre él su manto mágico (cfr. abajo n. 71) «Eliseo empezó de pronto a profetizar *(euthéôs profēteúein ērxato),* dejó los bueyes y siguió a Elías *(katalipōn toùs bòas ēkoloúthēsen Eliai).*

Es verdad que las palabras del Antiguo Testamento pierden aquí fuerza. Elías le permite despedirse de sus padres (aparece como en Lc 9,51 el concepto *apotattesthai).* Pero después

1. Cfr. G. Fohrer, Elia, AThANT 31 (1957), 21s.; cfr. A. Jepsen, Nabi, 1934, 78, nota 2. Se trata de una radicalización respecto de Ex 4,18s.

«le siguió *(heípeto)* y fue discípulo de Elías *(mathētēs)* y siervo *(diákonos)* durante toda su vida»[2]. Aquí están íntimamente unidos dejar la familia y las posesiones, el don profético, ser discípulo y siervo. Es chocante que, según Josefo, Eliseo recibe su don profético en el momento de su vocación. En cambio, según 2 Re 2,9s.15 —Josefo trata este pasaje muy ligeramente— no se le concede hasta el rapto de Elías. Una oposición parecida existe quizás entre la trasmisión de poder en Lc 9,1 y la promesa de Lc 24,48s. La interpretación positiva de Josefo a la demanda de despedirse de los padres hace suponer que el pasaje bíblico se interpretaba así en tiempo de Jesús y que, por consiguiente, Mt 8,21s. y Lc 9,61s. han de entenderse como una radicalización de la vocación de Eliseo[3].

A pesar, no obstante, de todos los aspectos comunes, hay que fijarse en una diferencia esencial entre la vocación a seguir a Jesús y el relato de Elías y Eliseo... diferencia que es válida fundamentalmente para todos los relatos de vocación del Antiguo Testamento. El que llama allí, es, en fin de cuentas, Dios mismo, unas veces confiando a un profeta el encargo de llamar (1 Re 19,15-18; 1 Sam 16,1ss.; 1 Re 11,31ss.), otras llamando él mismo por medio de una visión (cfr. abajo p. 107). Por el contrario, la llamada de Jesús a seguirle es intransferible. Según los Sinópticos acontece en virtud del propio *poder mesiánico*. Por otra parte, no es nada casual que el relato «clásico» de la vocación de Eliseo por medio de Elías carezca prácticamente de importancia en la tradición rabínica, a pesar de que en el rabinismo se usaba de muchos modos a Elías y Eliseo como prototipo de la relación maestro-discípulo[4].

---

2. Cfr., por el contrario, la versión esencialmente más sencilla de LXX 3Re 19,20s.: *katélipen... tàs bóas kaì katédramen opísō Elíou...* 21: *kaì eporeúthē opísō Elíou kaì eleitoúrgei autōi*. Sobre este asunto cfr. K. H. Rengstorf, ThW 4, 442, líneas 15ss.; cfr. también Ant 9,28.33 y Bell 4, 460.

3. Ya la LXX corrige el enunciado de M, cfr. A. Schulz, Nachfolgen, 101s., nota 92. La pregunta dejada en suspenso por E. Schweizer, Erniedrigung, 14 podría resolverse así en el sentido de que, en el uso que el N. T. hace del A. T., hay que partir en lo posible de su interpretación contemporánea.

4. Sobre todo en el *Seder Eliyyahu rabbah* ed. Friedmann passim; cfr. por ejemplo, c. 5, p. 23; c. 17, p. 86s. o *Seder Eliyyahu zuta* c. 2, p. 173. En la misma línea por ejemplo Ber. 7b Bar. en el nombre del R. Simeón b. Yojai (II Re 3,11), MekEx 13,19 (Lauterbach 1, 177): Eliseo, el

La única mención de vocación, según yo lo veo, procedente de la primitiva época tannaítica, sirve para ilustrar la instauración, echada a suertes, del Sumo Sacerdote celota Fineés de Hafta durante la sublevación judía después del 66 d.C., donde se le compara con Eliseo arando[5]. No podemos abordar más de cerca las variadas relaciones entre la tradición sinóptica de Jesús y los relatos de Elías y Eliseo[6]. Adviértase, aunque sólo sea marginalmente, que la palabra eficaz de Jesús en Mc 1,17 (par. Mt 4,19) *deûte opisō mou* («venid detrás de mí») aparece en 4 Re 6,19 *(LXX = M l^ekû 'ah^arê)* en boca de Eliseo, reduciendo así éste al dominio del rey de Israel unas fuerzas armadas sirias. Es significativo que no encontremos en el Antiguo Testamento ningún testimonio más sobre el «seguimiento» del (profeta)-discípulo tras de su maestro. En la última marcha de Elías con Eliseo, antes del rapto en 2 Re 2,1-12, se dice más bien: «y los dos caminaban juntos» *(uayyel^ekû š^enêhem).* También apunta quizás a una relación maestro-discípulo 2 Re 4,38: «...y los alumnos de profetismo estaban sentados delante de (Eliseo)»: *(ûb^enê hann^ebi 'îm yoš^e bîm l^e fanaw).* Aquí se debe referir al típico estar sentado oriental de los alumnos ante su maestro (cfr. Ab 1,4 y Hch 22,3). Cierto que los «discípulos de profetismo» aparecen relativamente raras veces fuera del ciclo Elías-Eliseo (2 Re 2,3.5.15; 4,1; 5,22; 6,1; 9,1; cfr. también Am 7,14). El pasaje más impresionante es Is 8,16:

> «Quiero arropar el testimonio
> y sellar la consigna por medio de mis discípulos».

El profeta Isaías nos sale aquí al encuentro en calidad de maestro de un grupo de discípulos *(limmudāy,* obsérvese el sufijo de 1.ª pers. sg.). Por el contrario en 8,18 apunta a sus hijos carna-

---

«talmîd» de Elías, y Moisés, el «maestro (rb) de Elías»; Sanh 68a 2,12); donde hay que tener en cuenta que para Akiba y su maestro, excomulgado por su obstinación, los componentes «carismático-celotas» eran aún relativamente fuertes; cfr. A. Guttmann, HUCA 20 (1947), 374-388 y M. Hengel, Die Zeloten, AGSU 1 (1961), 113. 207. 245s. 295s.

5. TJoma 1, 6 (línea 180), par. Sifra Lev 21,10. A este propósito M. Hengel, o.c. 225 y abajo nota 12; cfr. también MekEx 12, 1 (Lauterbach 1, 9), la fundamentación de la vocación de Eliseo en el «lugar» de Elías por medio de la crítica contra la profecía (celosa) de Elías.

6. Cfr. a este respecto R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa, 1940, 31-37; cfr. también L. Goppelt, Typos, BFCTh 2.R.43 (1939), 86-89.

les como «signo y presagio» para Israel. Es característico, y responde al modo sapiencial de entender la relación maestro-discípulo como vinculación espiritual padre-hijo[6a], que la tradición rabínica y el Targum a este pasaje bíblico vean en los «hijos» a los «discípulos» del profeta (jSanh 28b abajo; Gen R 42,2; Lev R 11,7; Esth R Prol § 11,3 y passim: *talmidâw y Targum Is 8,18 'ûlêmayyā:* hombres jóvenes; testimonios en *Billerbeck 3,683).* La discusión a propósito de este pasaje bíblico muestra que lo referían a las «sinagogas y escuelas» prohibidas por Acaz. Es un ejemplo típico de «interpretatio rabbinica» de la tradición profética veterotestamentaria.

2. «Seguir» al jefe carismático-profético en la guerra santa

Hay que fijarse todavía en otro campo semántico del concepto «seguir» *(halak ah*^{a}*rê,* o también sencillamente *ah*^{a}*rê* = LXX *opiso,* unido a otro verbo de movimiento): las levas de guerreros que seguían a su jefe. Se les podía entender en el antiguo Israel como una compañía obediente a la llamada del jefe carismático y de sus mensajeros enviados por Dios en caso de extrema necesidad[7]. Hallamos este motivo en Ehud[8] y en Barak. Este sigue la invitación de la profetisa Débora, yendo por delante Yahwe mismo, según la antigua usanza. Puede ser que aquí estuviera originariamente afincada la idea de «caminar tras Yahwe» que aparece asimismo a veces en el Antiguo Testamento, una expresión que cobra sentido y se deja sentir sobre todo en Dt[9]. Otros jefes militares carismáticos son: Ge-

---

6a. A propósito de la «paternidad espiritual», cfr. L. Dürr, en: Heilige Uberlieferung, Festschr. I. Herwegen, ed. O. Casel, 1938, 1-20.

7. A propósito de las levas militares, cfr. Jue 9,4.49 Abimelec; I Sam 17, 13.14 Saul; I Sam 30,21 David y passim. Acerca del carácter «carismático» de los héroes bélicos y de los jueces en Israel, cfr. Max Weber, Ges. Aufs. z. Religionssoziologie Bd. 3, 1923^{2}, 23. 47s. 52s. 93s.

8. Jue 3,28: *rid*^{e}*fû 'ah*^{a}*rê y uayyerdû 'ah*^{a}*raw (katabaínete opisō mou).*

9. Jue 4,14, cfr. II Sam 5,24 y Ex 13,21ss. En sentido traslaticio, cfr. Dtn 13,5; I Re 14,8; 18,21; II Re 23,3 = II Cron 34,31; cfr. también Jer 2,2 (¿la glosa?), Os 11,10 y Jos 3,3s. El giro negativo mucho más frecuente «andar detrás de otros dioses» hizo retroceder fuertemente el uso positivo. Cfr. G. Kittel, Th W 1, 211s., cfr. también H. Kosmala, ASTI 3 (1964)

deón[10] y, sobre todo, Saúl después de pedir socorro los hombres de Yabes en Gilead. Saúl amenaza con graves castigos a todos los que no le sigan a él y a Samuel[11].

Es instructiva también aquí la interpretación de Flavio Josefo, Ant 6,77: *ei mē... akolouthésousin autōi kaì Samouēlōi tōi profētei, hópou pot'án autoùs agágōsi* («si no... siguen a él y a Samuel, el profeta, a dondequiera que los conduzcan»). Esto evoca la promesa del discípulo principiante de Mt 8,19 = Lc 9,57 (Q): *akolouthēsō soi hópou ean apérjei* («te seguiré a dondequiera que vayas»). Es significativo que los «jefes carismáticos» son sacados de su profesión por medio de una *vocatio* especial parecida en parte a la de los profetas[12].

Esta vocación «carismática» a seguir en la lucha independentista por la causa de los santos valores del pueblo, unida a la exigencia de renuncia a la seguridad y a la posesión por la causa de Dios, vuelve a resonar a comienzos del alzamiento macabeo. Matatías en 1 Mac 2,27s., después de degollar al ju-

---

64ss. A propósito de las dificultades que más tarde creó en el Rabinismo la idea del «seguimiento de Dios», cfr. o.c. 80ss., cfr. también I. Abrahams, o.c. (p. 19, nota 22), 138-182. Cfr. también abajo, p. 45, nota 39.

10. Jue 6,34s.: «Y el Espíritu revistió *(labša)* a Gedeón, tocó el cuerno y Abieser fue llamado a filas detrás de él *(uayyizza ceq '" 'aharaw LXX ebóēsen A. opíso autoû)*, cfr. v. 35, lo mismo sucede en el caso de Manasés por medio de sus mensajeros.

11. 1 Sam 11,6s. El Espíritu de Dios desciende sobre Saúl. Este descuartiza una yunta de bueyes (cfr. 1 Re 19,1) y la envía por medio de mensajeros a Israel con esta amenaza: «lo mismo se hará con los bueyes de quien no salga detrás de Saúl y Samuel *('enennu yosé' 'a h^{a}rê š"u^{c}, ah^{a}rê š")*.

12. Cfr. Jue 6,11s.: Gedeón trilllando; 1 Sam 11,5ss.: Saúl volviendo del campo a casa. Al lado, una segunda tradición más reciente en 1 Sam 9,10: Saúl buscando las pollinas; 1 Sam 16: El pastor David. Cfr. también I Re 11,29ss.; 19,16s. = II Re 9, 1-13 amén de 9,18s. el *epistréfou eis tà opísō mou;* así como I Sam 3 y Am 7,14s. Ejemplos extraisraelitas de «vocación» de los primeros reyes en J. Jeremías, Handbuch d. Altorient. Geisteskultur, 1929^{2}, 304; sobre el ámbito griego, cfr. también E. Wechssler, o.c. (p. 17, nota 16), 260. A decir verdad, en ningún sitio se habla de «vocaciones» en este sentido estrictamente «praegnans» como en Mc 1,16ss. y 2,13s. Ante todo, el Rabinismo desconoce completamente «narraciones propiamente dichas de vocación». Cfr. abajo, p. 76s. Viene como anillo al dedo la anécdota acerca del Sumo Sacerdote Fineés de Hafta, la cual constituye un cierto paralelismo con I Re 19,19ss. y con la leyenda de la vocación de Cincinnatus, sacado de entre el arado, para ser dictador: cfr. PW 24, 1.021 y arriba, p. 33, nota 5. A propósito de vocaciones filosóficas, cfr. abajo, p. 46.

dío que ofreciera incienso y al funcionario de los Seléucidas, alzó el grito a sus conciudadanos y dijo: «Todo el que sienta celo de la ley y sostenga la alianza, ¡que me siga! Y huyó a los montes con sus hijos, abandonando cuanto tenían en la ciudad». *(pas ho zelon toi nomoi kai histon, diathēkēn exelthéto opíso mou· kai efygen autos kai hoi hyioi autou eis ta orē kai agkatélipon hosa eíjon en tēi pólei).* La obra y la llamada de Matatías se describen con todos los rasgos de una acción carismática. La lucha independentista que ahí empieza es una guerra santa. El gran modelo es, junto con Fineés, el celo de Elías[13]. El libro de Daniel (que surge poco después) y la visión de las fieras de I Henoch ensalzan la lucha independentista de Judas Macabeo y dan a entender que una buena parte de los insurrectos entendieron también el alzamiento como el último tiempo de prueba, previo a la irrupción del Reino de Dios. Aquí se entremezclan el elemento carismático y el escatológico[14].

Desde entonces aparecieron en Palestina jefes carismáticos que desencadenaron movimientos populares... casi siempre con presagios escatológicos. Es verdad que el concepto de seguimiento *(hlk ahry)* no desempeña papel alguno en la comunidad esenia nacida hacia el año 150 a.C. Refiriéndose al Maestro de Justicia se habla más bien de «atender a sus palabras» —el verbo hebreo equivale a «obedecer»— o de la fidelidad a él. La entrada en la comunidad se glosa con las palabras «entrar en la alianza» *(br o bo'bbryt)*[15]. No obstante, CD 4,18ss. polemiza acremente contra los albañiles que «siguen» a un falso profeta que lleva el sobrenombre *«zaw»,* sacado de Is 28,10.13 (*bone hahayis ʾªser halku 'ahªre saw:* «los constructores de muros que caminan detrás de Zaw). Es un predicador engañoso que falsea la ley. En CD 19,31s. se dice que Dios aborrece a los «albañiles» y «a todos los que les siguen» *(ubekol haholkim 'ahªrehem).*

---

13. Cfr. I Mac 1,26.50.58; cfr. M. Hengel, o.c. (nota 4), 155. 175ss. 278s.

14. Cfr. Dan 11,33ss.; más positivamente todavía I Hen 90,9-19.

15. A propósito del maestro: 1 QpHab 2,2 (?); 8,3; CD 20,28.32. Entrar en el pacto: 1 QS 1 y 2 passim, cfr. 5, 7. 20; 6, 15 y passim. Este «entrar» se ratificaba siempre de nuevo en la doxología, cfr. 1 QS 10,10.

A. S. van der Woude y R. Meyer suponen, con buenas razones a su favor, que estos enemigos eran los fariseos que en el primer tercio del siglo I a.C. lograron un considerable influjo en el pueblo bajo su gran jefe Simeón b. Shetaj. Los epítetos *zaw y mattif hakkazab* (vaticinador de mentiras) y otros parecidos hacen suponer que Simeón b. Shetaj pudo ser considerado como una personalidad carismática-profética cuando el elemento profético en general era quizás más pujante en el primitivo fariseísmo que en el rabinismo posterior, si bien entre los Tannaítas de las primeras generaciones no había desaparecido aún[16].

3. Profetas apocalípticos y jefes celotas del pueblo en la Palestina del siglo I d.C. y su llamada al seguimiento

Da la impresión de que en la Palestina del siglo I d.C. el terreno era especialmente fecundo para movimientos profético-carismáticos de sello escatológico. Habría que nombrar aquí en primer término a Judas el Galileo. Entró en escena, junto con el fariseo Sadoq, el año 6 d.C. proclamando esta doctrina: Por la causa del Reino de Dios no se puede reconocer como soberano a ningún señor, fuera de Dios. Así vino a ser el fundador del movimiento celota[17]. El Gamaliel de Lucas pudo decir de él: «Arrastró (como partidarios) una multitud de pueblo tras de sí

16. Sobre la procedencia del concepto «predicador embustero» *(mtîf hkzb* y parecidos CD 8,13, cfr. 1,14; 4,19; 19,25s y 1 QpHab 10,9) cfr. Miq 2,6-11; Am 7,16; Ez 21,2.7. ¿Podría aludir la designación *«zaw»* de Is 28,10 a la glosolalia entre los «constructores de muros»? Cfr. por ejemplo también Hipólito, Refut., 8,4 GCS ed. Wendland 89, 20ss. En torno a Simeón b. Shetaj cfr. Schürer 1, 279ss. 289ss. Todos los textos legendarios acerca de él los trae K. Schlesinger, Die Gesetzeslehrer, Schocken-B. 71, 1936, 39-61; cfr. también la Baraita Joma 71 b acerca de Shemaya y Abtalión que tiene carácter paradigmático: la multitud «abandonó al Sumo Sacerdote y siguió a Shemaya y Abtalión» *u'zly btr š" w' "*. Sobre este asunto cfr. R. Meyer, Tradition u. Neuschöpfung im Antiken Judentum, BAL 110, 2 (1965), 48ss. 63ss. y A. S. v.d. Woude, Die messianische Vorstellung der Gemeinde von Qumran, 1957, 239-242. Acerca del elemento carismático en el Fariseísmo tannaíta incipiente, cfr. abajo, pp. 83s, nota 65.

17. Jos. Bell 2, 117-119. 433; 7, 253; Ant 18,2-10. 23-25; 20, 102; a este respecto M. Hengel, o.c. (p. 4), 79-150.

(y) a la sublevación» *apéstesen laon opiso autou)*[18]. Fl. Josefo habla, además, de toda una serie de «profetas» mesiánicos entusiastas. Entre ellos también el egipcio mencionado por Lucas, y Teudas Hch 5,36; 21,38. Tales «profetas» convencían a una cierta multitud de pueblo para seguirles al desierto donde iban a acontecer los milagros del tiempo final. Se supone que ahí detrás latía la idea de Moisés redivivo o la del profeta mesiánico conforme a Dt 18,15ss.[19].

En este contexto aparece casi estereotipada la idea de «seguir» o también la de «conducir». Los grupos entusiastas estaban en parte desarmados[20]. También Lc 21,8 previene contra los falsos profetas de una manera muy parecida a los relatos de Fl. Josefo: «¡No les sigáis!» (*mē poreuthête opisō autôn,* cfr. Mt 24,26 y Jn 10,5).

La exégesis rabínica primitiva podría contener en MekEx 14,15 una referencia al modo que tenían los profetas apocalípticos, fieles al primer éxodo, de interpretar el segundo y definitivo[21]:

---

18. Hch 5,37; E. Haenchen, Apg MeyerK 1965[14], 207, nota 8: «Lucas fusiona la expresión griega 'llevar al pueblo a la apostasía' con el giro bíblico 'arrastrar al pueblo tras de sí'». Huelga decir que ambos no significan lo mismo. El primer giro interpreta el segundo en sentido negativo.

19. Cfr. Ant 18,85-87: el profeta mesiánico en Samaría; Ant 20, 97s.: Teudas; Ant 20. 167 = Bell 2, 259: «profetas» anónimos bajo el poder de Félix; Ant 20, 169-172 = Bell 2, 261-263, cfr. Hch 21,38 *(exagagōn):* El egipcio; Ant 20, 188: un profeta anónimo bajo el poder de Festo. Cfr. también Bell 7, 437-441: el pseudoprofeta Jonatán en Cirene y Sócrates. Hist Eccl 7, 38 *(hēgeîto... ekoloúthoun):* el pseudoprofeta judío en Creta en el siglo V d.C. Cfr. a este propósito R. Meyer, o.c. (p. 33, nota 6), 82-88 y ThW 6,826s., cfr. también M. Hengel, o.c., 235ss. Acerca del Moisés redivivo, cfr. J. Jeremías, ThW 4, 864-867 y los documentos rabínicos citados allí, cfr. también Bill. 1,85s.; 2, 284. Acerca del desierto como lugar de la salvación escatológica, cfr. M. Hengel, o.c. 257ss.

20. Ant 20,97: *hépesthai pròs tòn Iordánēn autōi...* 167: *épeithon autoîs eis tên erēmían hépesthai.* 188: *hépesthai méjri tês erēmías autōi... toùs akolouthēnsantas...* Bell 2, 259: *tò plēthos epeithon kaì proêgon eis tèn erēmían...* 261: *...athroízei tôn epatēménon periagagòn de autoús.* 7, 438: *ouk olígous tôn apórōn anépeise proséjein autōi kaì proēgagen eis tēn érēmon sēmeîa kaì fásmata deíxein hypisjnoúmenos.* A propósito de la falta de armas, cfr. Bell 7, 440. En los evangelios aparece el concepto proagein referido solamente al camino de Jesús a la pasión en Jerusalén (Mc 10,32) y al retorno del Resucitado a Galilea (14,28; 16,7).

21. Ed. Lauterbach 1, 222, 82ss. par. MekEx 12,39, Lauterbach 1, 110, 48ss. «ellos creyeron en él» *h'mynû bô* (=Moisés) y siguieron a Moisés;

> «Otros dicen: conforme a aquella fe con la que creyeron en mí *(kdy hy' h'mnh šh'mynu by)* voy a dividir, para ellos, el mar. Porque no le dijeron a Moisés: "¿Cómo vamos a poder entrar en el desierto si no contamos con provisiones para la marcha?"; más bien creyeron y siguieron a Moisés» *('l' h'mynu whlku 'hry mšh)*. La importancia de este texto se pone de manifiesto por el hecho de estar citado tres veces en MekEx. Intimamente unida a esto va la idea de Moisés como jefe carismático: «y condujo a Israel» (*uayyassa'* - LXX *ēgagen* Ex 15,22).

Topamos aquí con otro motivos, junto al de «seguir», que aparecen en la predicación escatológica de Jesús: el no-os-preocupéis y la fe que obra milagros (Mt 6,25ss.; 17,20; Lc 17,6 Q). En otro pasaje esta confianza fiducial ante el jefe carismático se identifica con la fe en Dios mismo:

> «Esto tienes que aprender: el que cree en el pastor de Israel (*škl hm'myn bru'h yśr'l:* cfr. Jn 10,1-6) es como el que cree en aquel que habló y el mundo fue hecho» *(MekEx 14,31, Lauterbach 1,252,125ss.)*. El argumento exegético de esta concepción estaba en Ex 14,31: «entonces temió el pueblo al Señor y creyeron en el Señor y en Moisés, su siervo». El premio de esta fe fue salvar a Israel de Egipto (L. 1.253,141ss.) y el don del Espíritu Santo porque cantaron el cántico de Moisés de Ex 15,1ss. (L. 1,252,132ss.)

Al «seguimiento» correspondía así la «exigencia de fe». Es de suponer que los profetas apocalíptico-mesiánicos pedían la misma fe hacia su mensaje y su persona que, en otro tiempo, había manifestado Israel a Moisés en su éxodo y que se identificó con la fe en el Dios de Israel. Así que creer en el mensajero mesiánico significaba creer en Dios mismo y seguirle significaba seguir al mismo Dios. Una tradición rabínica posterior relaciona directamente fe y seguimiento con el Mesías y corrige, al mismo tiempo, la esperanza de una época anterior[22]:

> Después se manifiesta el Mesías, conduce al pueblo al desierto y se oculta de nuevo. «Todo el que crea en él y le siga y espere pacientemente vivirá, pero todo el que no crea en él, caminando hacia las naciones del mundo, lo matarán al final»: *wkl šhw'm'myn lw whwlk 'hryw wmmtyn hw' hy'*...

---

el tercer paralelismo, cfr. MekEx 15,22 (L. 2,84). Para todo el conjunto cfr. también Bill. 3, 198s. Una parte de las palabras procede, según MekEx 14,15 (L. 220, 60s.), de Abtalión (mediados del siglo I a.C.), según Ab 1,10 un discípulo de Simeón b. Shetaj.

22. CantR 2,9 § 3 cfr. también A. Achlatter, Sprache u. Heimat d. 4. Evangelisten, BFCTh 6,4 (1902), 46, ahí los pasajes paralelos.

Mt 24,23.26, texto paralelo de Lc 21,8, citado arriba, previene claramente contra semejante fe engañosa:

> *«Si entonces uno os dice: mira, aquí está el Mesías, o allí, no creáis... Y si os dicen: mira, está en el desierto, no salgáis para allá; mira, está en las cámaras (secretas) (tameiois,* cfr. Is 26,20): ¡no creáis!»

Es muy probable, pues, que en Palestina, en tiempos de Jesús, la idea de «seguimiento» fuera muy unida, no sólo a los discípulos de los rabinos que caminaban tras sus maestros, sino también a los partidarios de los profetas apocalípticos o de los cabecillas populares celotas, de la casta de Judas el Galileo, de sus hijos o de aquel Eleazar ben Dinai de quien la tradición rabínica posterior dijo que quería «anticipar el fin»[22a]. La adhesión a este tipo de «profetas» o cabecillas celotas que, a veces, tenían pretensiones «mesiánicas»[23], exigía como presupuesto la *ᵉmûnā* («fe») al mensaje y a la autoridad divina del «carismático»; más aún, «seguirle» podía conllevar frecuentemente la ruptura con la propia familia, la renuncia a las posesiones e, incluso, el peligro próximo de muerte y de martirio. En la situación concreta de lucha, se olvidaba cada vez más la consideración debida a la moral y a la piedad. Tampoco quedaba un hueco para la esgrima intelectual de la moral casuística[24]. Fl. Josefo cuenta que los adeptos de Judas despreciaban el suplicio y la muerte y no tenían miramiento alguno hacia parientes y amigos cuando se trataba de llevar a la acción, una vez conocida, la voluntad de Dios. La guerra judía, por ejemplo, estalló concretamente porque Eleazar, lugarteniente del templo, miembro de la más encumbrada alcurnia sacerdotal, e hijo de Jananía, antiguo Sumo Sacerdote, se pasó del lado de los celotas y éstos, poco después, asesinaron a su padre[25].

22a. Cfr. M. Hengel, o.c., 129s. 356s.

23. O.c. 296-307. Cfr. también R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa, 1940, 70-82.

24. H. Braun o.c. (p. 17, nota 17) recalca los rasgos radicales de la renuncia a la propiedad o de la ética de martirio (cfr. Index 1, 162 y 2, 153, cfr. también Qumran u. das N. T., 1966, 2, 97s. 104. 117). Tales rasgos se aplican también a estos movimientos: cfr. M. Hengel, o.c. 233s., cfr. abajo p. 87.

25. Ant 18,23: *en olígōi títhentai kaì syggenôn timōrías kaì fílōn...,* cfr. Bell 2, 409ss. y además M. Hengel, o.c. 365ss.

En este contexto los jefes medio «proféticos», medio «celotas-carismáticos» pueden ser considerados no sólo bajo el signo de un entusiasmo superlativo. Fl. Josefo llama expresamente *«sofistes»* a los que más éxito alcanzaron: Judas el Galileo y su hijo Menahem. Esto indica que actuaron también como «maestros». Destaca especialmente en Judas su predicación popular[26]. Algo parecido puede decirse del último defensor de Masada, Eleazar, hijo de Ari y, probablemente, tío de Judas el Galileo. En su boca pone Fl. Josefo aquella frase de doble sentido, exigiendo el suicidio masivo: *taûth'hemâs hoi nómoi keleúousi* («esto nos mandan las leyes»)[27]. Para colmo, los límites frente al fariseísmo eran difusos: sobre todo, la escuela de Shammay se inclinaba abiertamente hacia el movimiento independentista judío (cfr. abajo pp. 69-70.82-83).

En una tradición rabínica importante y poco tenida en cuenta se habla de Menahem y sus 800 «discípulos» *(talmidîm)*. Equipados militarmente, se separaron de Hillel, luego, de los «discípulos» del sacerdote Eleazar, jefe celota (hijo de Simón) y mataron a (Sumo Sacerdote) Elcanán (= Ananos hiio de Ananos) y expulsaron a los romanos[28]. De donde se infiere que 1.°: el concepto *talmidîm (= mathētēs)*, incluso en la tradición rabínica, no hay que entenderlo siempre en

26. Bell 2,118: *sofistēs deinótatos*, cfr. 433, 445 y M. Hengel, o.c. 339, nota 1 y 90s. No hay que imaginarse a Judas y a Menahem como meros militantes independentistas y jefes de banderías, sino también como «predicadores» escatológicos «de la penitencia» que exponían su mensaje en tono de «increpación profética» (o.c. 94), cfr. Bell 2, 118: *kakízon*, 433: *oneidisas;* cfr. a este respecto el *oneidizein* de Mt 11,20. En Ant 17, 152. 155 los dos maestros que declamaron contra el águila de Herodes en el Templo son llamados sofistai. Acerca de *sofistēs* cfr. también B. Gerhardsson, Memory and Manuscript. ASNU 22 (1961), 89. Hace observar los paralelismos con los eruditos rabínicos. En la literatura talmúdica aparece esta palabra como una voz extranjera, cfr. S. Krauss, Griech. u. Lat. Lehnwörter, Nachdr. 1964, 2, 277s. A propósito de la traslación del concepto a Jesús cfr. R. Eisler o.c. (p. 59, nota 1), 1, 53s.

27. Bell 7, 387, cfr. sobre todo 337-388 y Y. Yadin, Masada, 1967, 193ss.

28. Texto y explicación en S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine, 1965², 179-184 según el Midrash Cant zuta, a propósito de Menahem cfr. también jChag 77d y babli 16b, cfr. además M. Hengel o.c. 365ss. Cfr. también la noticia rabínica que llama a los idumeos celotas «alumnos» *(talmîdîm)* de la escuela de Shammay, cfr. Lieberman, o.c. 182s.

el sentido estricto de alumnos de clase[29], y 2.°: el fariseísmo anterior al 70 d.C. —y también el contemporáneo de Jesús— poseía un ala izquierda de influjo carismático-escatológico. Tendremos que volver sobre este punto.

Un modelo de estos sectores podría ser, ante todo, Elías, el *'îš *lohîm* («hombre de Dios»), celoso de la gloria de Dios, cuya palabra tenía fuerza abrasadora. Pero, al mismo tiempo, supo utilizar la espada contra los profetas de Baal; llamó a seguirle no sólo a Eliseo y fue intimado a ejecutar en juicio de Dios al pueblo renegado (1 Re 19,15-18). Por eso el pueblo lo identificó con Fineés[29a]. Todos estos grupos judíos tenían prácticamente en común el celo por la ley, rebrotado con nueva fuerza en la época macabea. Las diferencias estribaban solamente en la manera de interpretarlo. El método erudito-casuístico del fariseísmo era, quizás, el predominante, pero en absoluto la única posibilidad. Judas Galileo y sus adeptos se concentraron sobre todo en torno al primer mandamiento: «...no tendrás otros dioses ('señores') junto a mí»[30]. En cambio los profetas escatológicos pusieron en el centro las tradiciones del Exodo.

4. Carismáticos y seguidores en el mundo helenístico

Un hecho complementa estas observaciones: también en el ámbito helenístico, no judío, se puede descubrir el «seguimiento» y «discipulado», sobre todo donde el maestro era a la vez carismático en el sentido de *theîos anēr*. Así, por ejemplo, en la tradición pitagórica se cuenta —un texto curiosamente paralelo de Mt 8,21— que a los novicios rechazados se les trataba como a muertos y se les erigía un cenotafio[31]. Según otra leyenda, más de 2.000 oyentes quedaron tan impresionados por una conferencia que no volvieron a sus casas. Se quedaron —con

29. Otros ejemplos de un vocabulario nada específico de *talmîdîm* cfr. en K. H. Rengstorf, ThW 4, 436, 30ss. cfr. TGO y TgJer I a Num 32,14.

29a. En torno a la escuela de Shamay, cfr. M. Hengel, o.c. 91. 204ss. 339s. En cuanto a la tradición de Elías y de Fineés, cfr. o.c. 167-175.

30. O.c. 95-114, especialmente pp. 102s.

31. Cfr. B. L. Waerden, PW 24, 220 (Jámblico, Vit Pyth 17,73): *mnêma dè autoîs hōs nekroîs eǰōnnyto... ekeínous dè éfasan tethnánai.* Acerca de los discípulos de Pitágoras, cfr. también K. H. Rengstorf, ThW 4, 423s., cfr. H. Windisch, Paulus u. Christus UNT 24 (1934) 59ss.

mujer e hijos— con Pitágoras *(Jámblico, Vit Pyth 6,30; cfr. Porfirio 20)*. Empédocles, pariente de Pitágoras, ofrece en sus *Katharmoi* un cuadro impresionante de su propia actividad:

> «Ahora bien, yo ando (entre) vosotros como un Dios inmortal, no como un mortal, honrado por todos... Si voy a ellos (?) en las ciudades esplendorosas, a los hombres y mujeres, soy honrado por los mismos; pero ellos siguen *(hépontai)*, miles, para anunciar dónde (conduce) la senda del premio, unos necesitando oráculos *(mantosynéōn)*, otros demandando en sus múltiples enfermedades experimentar una palabra salvadora, taladrados largo tiempo por graves dolores»[32].

La analogía con los diversos sumarios redaccionales del Evangelio de Marcos, por ejemplo, son evidentes: «Hay pocos testimonios antiguos... que se acerquen tanto a los relatos de afluencia masiva en torno a Jesús, el médico taumaturgo...»[33]. Tanto Pitágoras, como Empédocles, están en la línea divisoria entre el «filósofo» y un tipo antiguo de *«theîos ánthrōpos»* y «taumaturgo», al estilo de un Aristeas, Abaris, Zalmoxis o Epiménides. Este tipo antiguo estaba muy extendido. Según los estudios de K. Meuli y E. R. Dodd debe su origen a irradiaciones de Schamanantum, indogermánico del norte. F. M. Cornford vio claramente en los antiguos filósofos griegos unos seguidores de los «Schamanen» que personificaban la unidad primigenia de videntes, poetas y sabios[34]. Aun el sofista Gorgias, evocando su discipulado *(genésthai mathētēn)* con Empédo-

---

32. Diels-Kranz, o.c. (p. 26, nota 35) 1,354s. fr. B. 112, a este respecto M. P. Nilsson, Geschichte d. Griech. Rel. 1955², 1, 744s. y H. Windisch o.c. 63ss. A propósito de la caracterización de Pitágoras y Empédocles cfr. también M. Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft 1956, 1, 351.

33. Mc 1,21s. 39; 3, 7-12s. 53-56; cfr. Hch 14,8ss. Cit. H. Windisch, o.c., 64. A propósito de Empédocles, Katharmoi 132 y Mt 11,25-30s. T. Arvedson, Das Mysterium Christi, 1937,95.

34. K. Meuli, Scythica, Hermes 70 (1935), 121-176, cfr. ante todo 153ss.; E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, 1951, cap. V: The Greek shamans and the origin of puritanism, 135-178; F. M. Cornford, Principium Sapientiae, 1952, 62ss. 88ss. 107ss.: cap. VII The Philosopher as Successor of the Seer-Poet über Pythagoras, Heraklit, Parmenides, Empedokles u. Sokrates, cfr. también M. P. Nilsson, o.c. 615-620. Algo después que Amós (7,15), el pastor de Beocia Hesíodo tiene su «visión de la vocación» (Theogon, 22s.). Según F. Pfister, RAC 4, 971 «las dos visiones más antiguas de las que hablan los mismos destinatarios». Y Parménides empieza su poema didáctico con la descripción de un viaje celeste con carros y corceles celestes ígneos que evocan, entre otras cosas, a 2 Re 2,11.

cles, pudo decir —en sentido absolutamente positivo—: *hos autòs pareîē tōi Empedocleî goēteúonti* («en cuanto uno comparecía ante Empédocles»). No resulta difícil entender, hoy día, cómo conciliaba Empédocles la mántica, la medicina mágica y su explicación racional del cosmos[35]. Ante todo fue Platón quien resumió estos distintos rasgos primitivos del *theîos ánthrōpos* y los traspasó al filósofo. En consecuencia, también su «escuela» se llenó de este *«pathos»* casi profético-religioso del que partieron influjos fortísimos para la evolución filosófica ulterior[36]. La academia vino a ser el punto de partida ejemplar de las escuelas fundadas posteriormente.

Entre estos taumaturgos «divinos» constituye una figura marginal curiosa el médico Menécrates Zeus (siglo IV a.C.) Se puso por sobrenombre Zeus y le obedecían como «esclavos» sus adeptos curados por él de la «enfermedad sacra». A sus «seguidores» *(ēkoloúthoun)* les ponía sobrenombres de divinidades, como Heracles, Hermes o Apolo. En cierto modo formaban un *theîos jóros*[37]. La perfecta combinación de maestros carismáticos, taumaturgos y «filósofos» dotados de fuerzas sobrenaturales aparece más tarde, en la tradición de Apolonio de Tiana: posesos curados se hacen sus discípulos, las masas le aclaman jubilosas al principio, luego se retraen, dadas sus incómodas exigencias. Sólo unos pocos discípulos de verdad participan de su vida itinerante, llena de privaciones. Y, en cuanto se dirige a Roma o a Etiopía, con peligro de muerte, le abandonan todos, hasta ocho o diez[38]. Destaca en él claramente el mo-

35. Cfr. W. Burkert, RhMus 105 (1962) 48; según Sátiro en Diog. Laert 8, 58/59. Empédocles es celebrado aquí también como *iatros... kai rhétōr áristos,* como adivino del tiempo y resucitador de muertos.

36. Cfr. a este propósito H. Windisch, o.c. (nota 31), 27ss. lo que se dice acerca del *theios ánthrōpos* en Platón; cfr. también F. M. Cornford, o.c., passim.

37. Athen, 7, 289 B y C; cfr. O. Weinreich, Menekrates Zeus u. Salmoneus, Tüb. Btr. z. Altertumswiss. 18 (1933) y sobre todo la sinopsis de las fuentes en pp. 92s. Su aplicación psicopatológica es, sin embargo, demasiado unilateral por partir de puntos de vista modernos. A este respecto es crítico, con razón, H. Windisch, o.c. 68s. y M. P. Nilsson, o.c. 138s.

38. Philostrat. Vit Apoll 1,16: la obtención de un pequeño grupo de discípulos en Antioquía; 1, 17: su enseñanza «autoritativa» ante el pueblo *(hōs nomothétēs);* 4,1ss.: el recibimiento triunfal en Jonia y las decepciones subsiguientes; 4,20: un poseso viene a ser «imitador» suyo *(kaì es tà Apollōníou éthe apedýsato);* 4,35-38; la polémica con sus medrosos discípulos so-

tivo «seguimiento»: su discípulo predilecto, Damis —según Filóstrato, el garante de toda la tradición de Apolonio y, probablemente, una invención del autor— exhorta a su maestro en Nínive: «Vamos, Apolonio, mientras tú sigas a Dios, yo te sigo» *(iômen... Apollōnie, sy men Theōi hepómenos, egō dè soi, 1,19)*. A diferencia de las escuelas filosóficas tradicionales «aparece la teología en el centro de su doctrina y la religiosidad como la base de toda su conducta». Por otra parte, sus adversarios le calumnian de milagrero, mago y adivino. La obra de Filóstrato es, entre otras cosas, una apología contra semejantes invectivas[39].

Según L. Bieler, «la conquista de alumnos y discípulos privilegiados» era un motivo predilecto en la tradición acerca de los *theîoi ándres* y del influjo fascinador sobre la masa del pueblo[40]. Es evidente que entre ellos y el *'îš ᵉlohîm* del estilo de Elías y Eliseo existen fenómenos comunes muy notables, a pesar de la diferencia fundamental basada, dentro de la tradición judía, en la «estricta línea divisoria» entre Dios y el hombre, sugerida por las distintas denominaciones. Ahí está, entre otras cosas, la razón por la que, en la época greco-romana dentro del Judaísmo, una parte de las grandes personalidades del pasado e incluso ciertos grupos del presente —como los esenios— pudieran ser estilizados al modo de los *theîoi ándres*[41].

---

bre el viaje a Roma; 4,14: arresto e interrogatorio ante Tigelino (cfr. en el libro 7 sucesos parecidos bajo Domiciano c. 10.12s.31: la falsedad de sus discípulos); 5,43: la división entre sus discípulos antes de su viaje a Etiopía; 6,12.15: la adhesión de Nilus, sofista del gimnasio. La polémica entre Eusebio y Hierocles muestra, como se intentaría más tarde, parangonar a Apolonio con Jesús, Cfr. H. Windisch, o.c. (p. 42, nota 31), 70ss.; a propósito de las fuentes J. Hempel, Untersuchungen zur Uberlieferung von Apollonius v. Tyana, Btr. z. Religionswiss. 4 (1920), passim, quien por cierto se atiene todavía, sin razón, a una fuente de Damis, y F. Solmsen, PW 20, 139ss.; a propósito de la antigüedad y de la tradición cristiana, K. Gross, RAC 1, 529ss.

39. Cit. J. Hempel, o.c. 49. En torno al motivo del «seguimiento de Dios» en el mundo griego, cfr. H. Kosmala, ASTI 2 (1963), 38-8a. Acerca de Apolonio como «mago» cfr. Vit Apoll 8, 7. 2. 9, J. Hempel, o.c. 53s. y K. Gross, RAC 1, 530s.; cfr. la polémica análoga contra Jesús y la p. 63, nota 14.

40. THEIOS ANER 1935, 1, 123.

41. Cfr. L. Bieler, o.c. 2, 1-36; H, Windisch, o.c. (p. 42, nota 31), 89-114. A propósito del punto principal de diferencia en las relaciones con

5. «Vocación» y «Conversión» a la filosofía en el Helenismo, o a la Torá entre los rabinos

Un caso singular lo constituyen los textos paralelos de *«vocatio»* del ámbito griego que aparecen particularmente cuando la filosofía irrumpe con pretensiones de verdad vinculante, al estilo religioso.

> Así, por ejemplo, en el fragmento del diálogo de Nerinto del joven Aristóteles encontramos tres «relatos de conversión»: Axiotea, de Arcadia, después de leer la Politeia de Platón, salió a toda prisa de su pueblo para oír a Platón y «se olvidó, en lo sucesivo, de que era una mujer». Nerinto, labriego de Corinto, leyó Gorgias de Platón, «dejó en seguida el campo y las viñas, confió su alma a Platón y sembró y plantó (la doctrina) del mismo» *(autíka afeís tòn ágron kaî tas ampélous Platōni hypéthēke tēn psyjēn kaí tà ekeínou espeíreto kaí efyteúeto).* De modo parecido, la lectura de la Apología de Sócrates «sacó de Fenicia» *(ek Foinikēs ēgagen)* a Zenón de Citión[42]. Se podría añadir a estos «relatos de conversión» la descripción que hace Agustín de su encuentro con el Hortensius de Cicerón: *«Ille vero liber mutavit affectum meum... Amor auten sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae» (Conf 3,4,7s.).* Más impresionante aún, ya que es casi «una llamada al seguimiento», es el primer encuentro entre Sócrates y Jenofonte *(Diog Laert 2,48):* Sócrates le cierra el paso en un estrecho callejón, le envuelve en un diálogo y al final le pregunta: «¿Dónde se hacen los hombres *kaloí kagathoi?».* Ante el confuso silencio del interpelado sigue esta exhortación: «Sigue(me) ahora... y aprende *(hepou toínyn... kaí mánthane).* Y desde entonces fue oyente de Sócrates».

Este motivo de la *«Conversion to Philosophy» (cfr. A. D. Nock, Conversion, 164-186),* comparable a una vocación, se encuentra especialmente en la primitiva Academia y en los Cínicos. Es típica, por ejemplo, la «vocación» del joven Polemo. Irrumpió, según cuentan, borracho en la conferencia de Xenócrates, decano de la Academia, sobre la *sōfrosyne* y por eso, poco después, «fue apresado» (*ethēráthē,* a propósito del símil

---

Dios, cfr. L. Bieler, o.c. 2, 24 (cit.) y H. Windisch, o.c. 90s. En cuanto a la estilización de los esenios cfr. mi escrito de habilitación (a máquina), Judentum u. Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas..., Tübingen 1967, 333.

42. Aristot. Fragmenta ed. V. Rose, 1886, 74 (= Themisius orat 33 p. 356 Dindorf). Acerca de Zenón, cfr. la tradición paralela discrepante en Diog. Laert 7,3 y la exigencia del librero respecto de Crates, procedente de allí y futuro maestro de Zenón: *toutōi parakoloúthēson.* Cfr. en contra 9,21: Parménides oyó a Xenócrates, «pero no le siguió a él», sino a Ameinias.

cfr. Mc 1,17 *haleeis anthropon:* «pescadores de hombres», cfr. abajo p. 112s., notas 148-151), de forma que se adhirió a él y de seguidor suyo se convirtió en jefe de la Academia. La Academia se caracteriza, sobre todo, por el motivo de la liberación radical de las ataduras de las posesiones.

> Empieza con Antístenes, discípulo de Sócrates, el primero que se sentirá contento con la exigua posesión del filósofo cínico posterior: un bastón, una mochila y un capote de filósofo. (Cfr. la superación de este rigorismo en Mt 10,10Q y la mitigación de Mc 6,8s.; cfr. abajo p. 111, nota 146). Su discípulo Diógenes, observando a un ratón, optó por la pobreza total (cfr. Mt 6,26; 10,29s.). También empezó con Crates, discípulo de Aristóteles y maestro de Zenón. Delante de su fortuna se declaró públicamente libre de la esclavitud con una fórmula de manumisión de esclavos, cambió sus posesiones por dinero en metálico y lo regaló a sus conciudadanos (cfr. Mt 10,21); y a sus parientes que querían impedírselo, les golpeó con el bastón[43]. Apolonio de Tiana fundamenta esta renuncia a los bienes expresamente en motivos religiosos. Así, por ejemplo, en la conocida oración atribuida a él: *ō Theoi, doïete moi mikra éjein kai deisthai mēdenós* («Oh dioses, concededme tener poco y no necesitar de nada»)[44].

Muy unido con la renuncia de los bienes está el motivo de la ruptura con la propia familia. Contra Sócrates se levantó ya la acusación de que «el maestro inducía a sus discípulos a obedecerle a él antes que a sus padres, parientes y amigos»[45]. Y el estoico Musonius hace referencia en el siglo I d.C. al mismo conflicto:

---

43. A propósito de Polemón, cfr. Diog Laert 4, 16s. Paralelismos y bibliografía en K. v. Fritz PW 21, 2524. Acerca de Antisthenes, cfr. Diog. Laert 6,13; cfr. también las palabras de Mc 6,6, afines a Mc 2,17 par. y atribuidas, según Stobeus, Flor 3, 462, 14 a su discípulo Diógenes; cfr. además Dión Crisost. 8,5. aunque, a decir verdad, Jesús no es «médico» de los necios, sino de los pecadores. A propósito de Diógenes, cfr. Diog. Laert. 6,22. En cuanto a Crates, cfr. Elegy and Jambus, ed. J. M. Edmonds, LCL 1931, 2, 64; Diog. Laert 6, 87s., y la tradición paralela discrepante en Filostr. Vit Apoll 1,13, cfr. Stenzel PW 11, 1.625s. y A. Bigelmair RAC 1, 706. Cfr. también el ejemplo de su querida, Hiparquia, Diog. Laert 6, 96s.

44. Vit Apoll 1, 33 (34), cfr. también 1, 13.34 (35); 2,40 (41); 8,7,11. El tópico es ya antiguo. Cfr. Platón, Apol 23C: Sócrates vivió en extrema pobreza «para servir a Dios»: *en peníai eimì dià tēn toû Theoû latreían*, cfr. Jenofonte, Memor 1, 2,1; 1,6,1-10.

45. H. Hommel, o.c. (p. 26, nota 35), 12s.

> «Tu padre te impide filosofar; en cambio el padre común de todos los hombres y de los dioses te exhorta y anima a ello». El precepto de Zeus ordena a los hombres ser buenos; lo que es lo mismo que ser filósofo... Musonius prosigue: la autoridad del padre debe quedar finalmente infructuosa porque no tiene ningún poder sobre la facultad (dianoia) filosofante[46].

Su discípulo Epicteto describe de manera insuperable al verdadero filósofo cínico, liberado de todas las ataduras de las riquezas, de la familia y de las convenciones y costumbres sociales:

> «¿Cómo es posible que un hombre que no posee nada, desnudo, sin casa ni hogar, desaliñado, sin esclavos ni patria lleve una vida alegre? ¡Miradme, yo estoy sin casa, sin patria, sin posesiones, sin esclavos! Duermo en el suelo, no tengo mujer ni hijos, ningún palacio de gobierno, sólo el cielo y la tierra y un capote raído. ¿Y qué me falta? ¿No vivo sin sufrir? ¿No vivo sin miedos? ¿No soy libre?... El que me ve no creerá ver a su rey y señor»[47]. H. Hommel hace caer en la cuenta de otro pasaje afín: «Por eso lo moralmente bueno *(to agathón)* tiene preferencia por delante de todo parentesco. Con mi padre no tengo nada que hacer, pero con lo *agathón...*»[48].

Aquí tenemos seguramente la analogía filosófica más próxima a las palabras de seguimiento de Q en Mt 8,18-22 y Lc 9,57-62. También Jesús pide a sus seguidores una liberación total; pero por razones totalmente distintas y con otra finalidad. En todos estos casos es la evidencia de la verdad filosófica la que transforma la vida. Tal evidencia, lo mismo que la persona del maestro filósofo o la del *theios ánthropos* –de acuerdo con la «idea predicativa de Dios» griega[49]– podía ser tenida incluso por «divina». Pero, al mismo tiempo, era totalmente racional en cuanto que contenía unas pretensiones éticas decisivas de profundidad religiosa. Pero se echa de menos la llamada personal

46. O.c. 15 (Musonius 16 p. 86s. ed. Hense). Cita según H. Hommel, o.c. 15.

47. Epict. Diss 3,22, 45-49.

48. O.c. 11 (Diss 3,3,5 y la argumentación subsiguiente). A propósito de 3,3,9 cfr. por ejemplo Lc 12,13s. H. Hommel, o.c. 22 hace referencia al fragmento de Demócrito 107 (Diels-Kranz 2, 164, cfr. también por ejemplo Mc 3,32-35). A propósito del menosprecio de los bienes en Demócrito, cfr. 40.77 Diels-Kranz 2, 155, 160 y Diog. Laert 9,35s. 39.

49. Cfr. U.v. Wilamowitz-Moellendorf, Der Glaube der Hellenen, 3. inéd. Ed. 1959, 1,17ss. A propósito de la «divinización» del hombre, cfr. también A. v. Harmack, Dogmengeschichte, 1909[4], 1, 138, nota 1 y M. P, Nilsson, o.c. (p. 43, nota 32), 1, 184ss. 2, 135ss.

concreta realizada por una confrontación indisponible de Dios, dominador de la historia, que da a la vocación de los profetas y carismáticos su impronta singular. Según la interpretación filosófica el *theios ánthrōpos*, igual que el filósofo, sigue a la naturaleza o verdad divina que mora en ellos: *fēmi tous agathous ton anthropon Theou ti éjein* («se dice que los hombres buenos tienen algo de Dios»). Esta concepción que Filóstrato pone en boca de su Apolonio[50] fundamentalmente se encuentra ya de modo parecido en el Sócrates de Platón, en Aristóteles y, sobre todo, en la Stoa. Esta consideraba que el «sabio» era sencillamente «divino»[51].

De este modo, a diferencia de las concepciones anteriores del vidente y el sabio cuyo don se basaba todavía en un «carisma» divino especial comunicado sólo a ellos[52], para el filósofo la «verdad» y el «bien» vinieron a ser algo «disponible» y «enseñable» a quien se empeñaba en ello con todas sus fuerzas, del mismo modo que se ofrecía la Torá en el Judaísmo rabínico como la auténtica «mediadora de la revelación» a todo judío, con la finalidad de estudiarla y de cumplir los mandamientos y, al mismo tiempo, representaba el bien por excelencia»[53].

---

50. Vit Apoll 8,7,7, cfr. 8,5: su respuesta a la pregunta de Domiciano por qué los hombres no le llaman «Dios»: *hóti pâs... ánthrōpos agathòs nomizómenos Theoû epōnymíai timâtai.* («Porque... ningún hombre tenido por bueno se honra con un sobrenombre de Dios»).

51. Sobre la «equiparación de lo 'bueno' y lo 'divino'» en Platón y Aristóteles, cfr. H. Windisch, o.c. (p. 42, nota 31), 29ss. quien alude de paso a Mc 10,18 y 15,39. Cfr. por ej., Aristot Eth Nic p. 1177b, 26ss.: *ho de toioûtos an eîē bíos kreíttōn ē kat'ánthrōpon; ou gàr hêi ánthrōpos estin houtō biōsetai, all 'hêi theión ti en autōi hypárjei.* A propósito de lo *«theios»* entendido como «hombre verdaderamente autónomo... libre de toda ley exterior... porque lleva en sí mismo la ley», cfr. H. Windisch, o.c. 32s. (Plato leg 875C) y acerca del Filósofo (Politeia 500CD). Acerca de la Stoa, cfr. o.c. 42ss.; cfr. también M. Pohlenz, Die Stoa, 1964[3], 1, 120ss. 154ss., 199ss. A propósito de Epicteto, cfr. H. Windisch o.c. 48ss. «a base de disciplina y renuncia (se puede) llegar a beber y reinar con los dioses» (Encheir 15). A decir verdad, Epicteto es muy parco en la aplicación del término *theîos* a los hombres.

52. A propósito de la concepción anterior cfr. H. Windisch, o.c. 27ss., que repercute todavía en la época posterior, sobre todo en Platón. Cfr. F. M. Cornford, o.c. (p. 43, nota 34), 62-87.

53. Cfr. M. Hengel, o.c. (p. 46, nota 41), 214ss. La sabiduría = Torá en cuanto mediadora de la revelación en Ben-Sira; 231-236 en torno a la «comprensión ontológica de la Torá» propia del Rabinismo. A propósito de

Incluso la concepción según la cual el hombre está creado para la ley y la ley está «metida» –al menos simbólicamente– en él no era extraña al Judaísmo palestino. Así, cuando según el Targum Jer 1 a Gen 1,27 el hombre está hecho a imagen de Dios con 248 miembros y 365 venas, lo cual corresponde al número de preceptos y prohibiciones del Antiguo Testamento, el número total arroja 613 *miswot*. La idea análoga de que el hombre es como un microcosmos respecto del macrososmos está sugerida en Tg Jer 1 a Gen 2,7 donde el hombre no está hecho de tierra común, sino «de la tierra del lugar del santuario» (en Sión), de los cuatro vientos y de una mezcla de todas las aguas del mundo[54].

Por lo tanto, las «vocaciones» y «conversiones de filósofos» pueden compararse perfectamente con las leyendas rabínicas que describen los esfuerzos y sacrificios hechos en el estudio de la Torá, aunque normalmente falta en ellos el carácter propiamente dicho de vocación y conversión.

Hillel ofrece un ejemplo. Vino, pobre, de Babilonia para estudiar la Torá. Se puso a servir como jornalero por un sueldo de hambre. En invierno, estando a la escucha por la claraboya de la escuela, quedó cubierto de nieve. Por la noche estuvo a punto de quedar congelado. Después de esto, sus maestros Shemaya y Abtalión juzgaron que semejante discípulo era digno de que, por su causa, se profanara el sábado[55]. De Eliezer b. Hircano se cuentan igualmente dos anécdotas divergentes entre sí. Según la primera, cuando a los 22 años empezó a estudiar la Torá, estuvo a punto de morir de hambre porque su padre no le costeaba los gastos. Recibió ayuda gracias solamente a las atenciones de su maestro Yojanán b. Zakkai. Según la segunda, su padre quiso desheredarlo. Pero, al hacerse patente de modo maravilloso ante Yojanán b. Zakkai la sabiduría de su hijo, le legó su padre toda su fortuna y desheredó a los otros hijos. También de Akiba, quien debió de empezar sus estudios a los cuarenta años, se cuenta su extraordinaria pobreza; desheredado por su rico suegro, se reconcilió con él a causa de su éxito en el estudio[56]. Una descripción de época posterior contiene el motivo «vocación» y «conversión».

---

la Torá entendida como lo «bueno», cfr. Bill 1, 809 (Ab 6,3 entre otros) y 3, 238 (SDtn 11,17, § 43 n. Prov 4,2).

54. Par. cfr. en Bill. 1, 901d y e; cfr. también GenR 8,11 ad 1,27: El hombre ha sido creado a partir de elementos del mundo superior e inferior.

55. Joma 35b Bar; cfr. Sota 21a: Hillel es tentado por su hermano Shebna, acomodado comerciante. Dios interviene por medio de una Bat Qol con Cant 8,7. Probablemente Hillel había empezado sus estudios ya en Babilonia, cfr. G. F. Moore, Judaism 1, 77.

56. ARN Vs A c.6 ed. Schechter p. 30s., cfr. también el colorido PRE c. 1 Bill. 4, 777. A propósito de Akiba, cfr. Schechter p. 28s.; más detalles cfr. arriba p. 28, nota 41.

Pero le falta la idea de sacrificio y la seriedad de su llamada decisiva. En cambio, está presentada con auténtico humor rabínico, al estilo de una narración picaresca. El jefe de bandoleros Resh Laqish (mediados del siglo III d .C.) asalta por sorpresa al Rabbi Yojanán cuando éste se bañaba en el Jordán. El R. Yojanán le dice impávido: (Ojalá tuviera yo) «tu fuerza para enseñar la ley» *(l'wryyt')*. Aquél responde: (Y yo) «tu atractivo para con las mujeres» (la hermosura de R. Yojanán se comparaba con la de Jacob y con la del primer hombre Adán). Este repuso: «si te conviertes *(hdrt)*, te doy a mi hermana que es más guapa que yo». Aquél aceptó... repitió *(hdr)* la Escritura y la Mishna y llegó a ser un gran hombre (BM 84a).

La antigua Baraita Pes 49 a/b, repetida en formas variadas: «Que venda un hombre siempre todo lo que posee y se case con la hija de un perito en las Escrituras...», no debe entenderse en el sentido de una exigencia radical de renuncia a la propiedad. Sirve, más bien —como se deduce del contexto— para distinguirse, por una parte, de los *'amme ha'ares* («pueblo de la tierra») y, por otra, para conservar la doctrina en la propia familia.

Hay algo común a estas anécdotas rabínicas y filosóficas griegas. En primer plano aparece menos la vinculación personal al maestro que a la doctrina, trátese de la Torá o de la Filosofía. En ambos casos uno se hace discípulo para aprender «sabiduría». K. H. Rengstorf, E. Bickermann y B. Gerhardson han hecho observar otras relaciones claras entre la escuela rabínica y las escuelas filosóficas griegas[57]. Sin embargo, se echan de menos en el Rabinismo los motivos siguientes, típicos de la academia antigua, de los Cínicos y de algunos Estoicos: la renuncia radical a la propiedad, la transmutación de los valores y la provocación de la opinión pública «por causa de la libertad total». Fundamentalmente se sabía apreciar el valor de la propiedad y de la familia[58] y pobres y ricos ensalzaban por igual la

57. K. H. Rengstorf, ThW 4, 405s. 427s. 441s. y E. Bic(k)erman(n), R. 59 (1952), 44-54; B. Gerhardsson, o.c. 27ss. 45. 50ss. 60ss. y passim. Cfr. también M. Hengel, o.c. (p. 45, nota 41), 106ss.

58. A propósito de la alta estima y de los peligros de la riqueza, cfr. Bill. 1, 826s.; sobre el lastre de la pobreza 822s. Cfr. también F. Hauck-W. Kasch, ThW 6,323s. Acerca del cuarto mandamiento en el Rabinismo, cfr. arriba, p. 21, nota 25. A propósito del precepto obligatorio de casarse cfr. Bill. 2, 372s., cfr. también 3, 367ss. El único maestro conocido fue el místico Simón b. Azzay, más bien discípulo que colega del R. Akiba, el cual tampoco fue ordenado, cfr. Bill. 1, 807 y abajo p. 82, nota 63. A decir verdad se llegó a veces a un conflicto de obligaciones entre el estudio de la Torá y la vida conyugal, cfr. Keth 5, 6 y la Gemara 61b - 63a; cfr. también Bill 3, 371s. Cuando en BM 2, 11 (cfr. Bill. 1, 587 ad Mt 10,37) el maestro

pretensión de estudiar la Torá[59]. Por eso la escuela rabínica se manifiesta más fuertemente «institucionalizada».

Hay que advertir aquí que nuestras fuentes no fueron puestas por escrito hasta fines del siglo II d.C., una vez que los rabinos se habían apoderado de la hegemonía absoluta en el seno del Judaísmo, al menos en Palestina, Siria y Mesopotamia. En la época de Jesús la situación de Palestina pudo haber sido todavía esencialmente distinta (cfr. abajo p. 83s.).

Los fenómenos de «seguimiento» y «discipulado», de «vocación» y «liberación de ataduras» eran familiares tanto en el Judaísmo como en el mundo helenístico en todas sus formas manifestativas, en parte muy diferenciadas. Posiblemente Marcos, por ejemplo, escribiendo a la comunidad pagano-cristiana y ante esta perspectiva, puso en primer plano con mayor énfasis el motivo de renuncia radical a la propiedad porque su círculo helenístico de lectores estaba ya familiarizado con este motivo a través de las exigencias análogas de los predicadores itinerantes cínico-estoicos[60]. En cambio, la tradición Q recalcó

---

se pone por encima del padre, tal actitud responde a una sentencia atribuida a Aristóteles en Dióg. Laert 5,19: «Hay que honrar más a los educadores que a los meros procreadores porque éstos dan la vida, pero aquéllos la vida moralmente buena», cfr. H. Hommel, o.c. (p. 26, nota 35), 6.

59. ARN Vs.A c 6 ed. Schechter p. 29 abajo y Joma 35b Bar. Cfr. también, p. 77, nota 50.

60. Cfr. la relación entre afienai y «seguir» en Mc 1,18 par. y 20 par., así como el verso redaccional 10,28; a este respecto A. Schulz, o.c. (nota 1), 117, nota 101. También podría estar redactado en esta dirección Lc 14,33. La «teología misionera» judeo-helenista de la Diáspora conocía este motivo de la «renuncia a los bienes» como expresión de penitencia. Lo demuestra José y Asenet 13 (ed. Batiffol p. 57,3s.): *idoù pánta tà tês gês agathà katélipon kai pròs se katéfygon* («mira, he dejado todas las cosas buenas de la tierra y te he seguido»), cfr. también 12 p. 55, 14s. la renuncia a la riqueza y 56,12ss.: el repudio por parte de los padres. Por eso es improbable que, como supone M. Delcor RQ 5 (1966) 594, se está pensando en un ideal esenio-terapéutico de pobreza. Más bien se entiende todo el conjunto en el sentido de actitud de profesión de fe judía que subyace a Job 11,24-27. A propósito del motivo abandono de los bienes en la filosofía, cfr. arriba, p. 46s., notas 42.43. También se encuentra fuera de la primitiva Academia y del Cinismo. Cfr. por ej., Anaxágoras, Dióg. Laert 2,7 cfr. Platón, Hippias maior 283 A y Filóstrato, Vit Apoll 1, 13; o también Lucrecio, rer nat 3, 1.060s.: quam bene si videat iam rebus quisque relictis naturam primum studeat cognoscere rerum», cfr. A. D. Nock, Conversion, 1933, 171s. y cfr. además la analogía de 4 Esdr. 13,4 (Violet CGS 18,400) referida al estudio

más la ruptura con la familia. Esta ruptura constituía, sin duda, en Palestina —como en todo el Oriente— un escándalo especial. Pero cabalmente era actual en Palestina gracias a la tradición apocalíptica de la disolución escatológica de los vínculos familiares y a las «exigencias de seguimiento» de los profetas apocalípticos y jefes celotas[61].

6. Seguimiento, discipulado y carisma

De todo este recorrido somero por el Judaísmo y el mundo griego se infiere que el «seguimiento» y el «discipulado», así como todas las exigencias y sacrificios radicales anejos a ellos, apenas se dan en el ámbito de las instituciones firmemente organizadas. Aquí, más bien, las antiguas órdenes y sus criterios se resquebrajan cada vez más hasta llegar a suprimirse. Esto se manifiesta fortísimamente entre los profetas apocalípticos y los jefes populares celotas en Palestina, y entre los filósofos cínicos del mundo greco-romano. Desde luego, no es nada casual que en la comparación que establece Fl. Josefo entre las facciones judías y las escuelas filosóficas griegas, mida a los esenios con el patrón de los pitagóricos, a los saduceos con el de los epicúreos y a los fariseos con el de los estoicos. De esta forma no quedan más que los cínicos como patrón de la «cuarta secta filosófica» *(tetartē philosophia Ant 18,23)* de Judas el Galileo... si bien Fl. Josefo no enuncia *expressis verbis* esta comparación[62]. «Seguimiento» y «discipulado», «vocación» y liberación radical de todas las ataduras prosperan precisamente donde se resquebrajan formas antiguas. Como ya lo reconoció Max Weber con su agudo ojo clínico para conexiones sociológicas, esas formas dependen del influjo de la personalidad carismática que hace saltar las barreras de la cotidianidad, es decir, en el ámbito religioso, depende de la personalidad del maestro y salvador profético:

---

de la Torá: «Dereliquisti enim tua et circa mea vacasti et legem exquisisti». Cfr. también Sextus Empiricus en W. Bauer, WBzNT[5], 61.

61. Cfr. Mt 8,21s. y Lc 9,59-62; Mt 10,37 = Lc 14,26; cfr. también arriba, pp. 27-28, notas 38-40.

62. Cfr. Ant 18,11ss., cfr. 13, 171ss.; 15, 371: Esenios y Pitagóricos; Vita 12: Fariseos y Estoicos.

> «Los carismáticos: el señor, lo mismo que los discípulos y seguidores, para poder cumplir con su misión, tienen que mantenerse al margen de los bandos de este mundo y al margen, asimismo, de los oficios cotidianos y de las obligaciones diarias de la familia»[63].

Por supuesto, este carisma es transferible solamente con muchas restricciones ya que está totalmente vinculado a la persona. «Ser discípulo constituye una de las formas más puras de la relación Tú-Yo y es, por esta razón, poco retribuido y efímero»[64]. La actividad libre, carismática, del maestro profético, tamizada por la formación de la escuela y de la tradición, queda a la larga objetivada y su mordiente de cara al entorno se debilita. Los «seguidores» y «discípulos» vienen a convertirse en «transmisores» y «cofrades» que se saben responsables del patrimonio «canónico» del maestro y se esfuerzan por conservarlo para la posteridad por tratarse de una doctrina fijada de modo vinculante. El poder libre, profético, cristaliza más y más en autoridad del jefe de escuela o encargado[65]. La *Diadojé* legitima esa autoridad. El seguimiento vital se convierte en *«Imitatio»* calcada.

7. Juan el Bautista y sus discípulos

Lo que confiere su profundidad y pretensión de verdad incomparables justamente a la línea tradicional judía, en este contexto polifacético, es la convicción de que el Dios único, el «Señor del mundo»[66] regala este carisma, llama al pueblo a la conversión por boca de sus profetas y hace al individuo dócil para dejarse interpelar y entregarse a la causa del Reino próximo de Dios. (En cambio, entre los *theioi ándres* y en la filosofía griega el carisma es una cualidad divina que habita dentro del hombre y éste dispone de ella).

---

63. O.c. (nota 32), 2,834, cfr. 1.044. Cfr. también H. Windisch, o.c. (nota 31), 22s.

64. Cfr. P. Honigsheim, RGG^3 3, 1.009s.

65. Esta caracterización muy general podría verificarse —con variaciones— en la historia de los más diversos grupos religiosos.

66. Acerca de esta designación de Dios, favorita de los judíos, cfr. G. Dalman, Die Worte Jesu, 1930^2, 267; Bill. 2, 176 ad Lc 10,21b y 3, 671s. ad Job 1,2; W. Foerster, ThW 3, 1.083; cfr. también M. Hengel, o.c. (nota 4), 99s.

Esta conexión entre llamada a penitencia, de corte ético-escatológico, hecha al pueblo, y concentración de discípulos ante la perspectiva del juicio de Dios inmediatamente inminente, aparece de modo particularmente claro en Juan el Bautista, personaje profético-escatológico *sui generis* y amigo íntimo de Jesús antes de la presentación pública de éste[67].

La verdad es que sabemos muy poco sobre el modo que tenía de congregar discípulos en torno suyo. Pero es quizás significativo que no se nos diga nada acerca de su interpretación de la Escritura; sólo que enseñaba oraciones especiales a sus discípulos[68] y que guardaban sus propios ayunos (Mc 2,18). El grupo de sus discípulos tampoco abarcaba a todos los bautizados por él. Según el testimonio unánime de los evangelios y de Fl. Josefo, realizaba su bautismo de penitencia ante una gran multitud de pueblo, alcanzada por su predicación escatológica de penitencia. No quiso fundar ninguna nueva secta. Su predicación iba dirigida, más bien, a todo Israel. Probablemente la labor de sus discípulos no consistía, en última instancia, en acompañarle mientras bautizaba y predicaba al pueblo. Su predicación tuvo tal éxito que indujo a Herodes, por fin, a intervenir ya que temía una sublevación del pueblo, «pues parecía que hacían todo según su consejo (del Bautista)»: *kai tôn állōn (?así MWE; por corr. A laôn cfr. Lat; Niese conjetura anthrōpōn; Eisler conjetura pollôn) systrefoménōn, kaí gàr ērthēsan epí pleîston tēi akroásei tôn lógōn, deísas Herodes tò epí tosónde pithanón autou toîs anthrōpois mē epí stásei tiní féroi, pantà gàr eōikesan symboulēi tēi ekeínou práxontes*[69]. Su mensaje era una «radicalización escatológica de ideas proféticas»[70]. Y como lo demuestra la ejecución del Bautista, ordenada por Herodes Antipas, podía ser malentendida en sentido político. Su modo

67. A propósito de las relaciones de Jesús con el Bautista y su separación de él, cfr. E. Käsemann, EVuB 2, 60. 99. 108ss.; cfr. también H. Conzelmann, RGG[3] 3,641.

68. Lc 11,1: *kúrie, dídaxon hemâs proseújesthai, kathòs kaì Iōannēs edídaxēn toùs mathētàs autoû*, cfr. 5,33. En torno al ayuno cfr. Mc 2,18 par., cfr. Mt 11,18 par.; cfr. Ph. Vielhauer, RGG[3], 3, 807.

69. Cfr. Ant 18,118-119, cita en p. 118. Su influjo en el pueblo sencillo tuvo que ser muy grande. Según Josefo «los judíos» consideraron la derrota de Herodes Antipas contra los Nabateos como un castigo por la ejecución del Bautista.

70. Ph. Vielhauer, o.c. (nota 68), 3, 805.

de vestir y su régimen ascético de alimentación no pueden explicarse tampoco por analogía con los beduinos y el «ideal del desierto».

Hay que tener en cuenta aquí la renuncia a la propiedad, de motivación escatológica, y el modelo Elías. Este último era presumiblemente el motivo dominante. Incluía en sí mismo el motivo escatológico[71]. La evolución ulterior de los discípulos

71. Contra Ph. Vielhauer, Tracht u. Speise Johannes des Täufers, Aufsätze z. N. T., ThB 31 (1965), 47-54 y RGG^3 3,805. La zone dermatinē de Mc 1,6 par = 4 Re 1,8 LXX = Ant 9,22 responde a la interpretación judía de *'ēzôn 'ôr de I Re 1,8* en la época neotestamentaria. Cfr. Tarrum Jon ad locum *zarzd d^e maškā'* y la trasposición de Jalgut Shimeoni II § 224 a la piel de carnero de Gen 22,13; cfr. además TScheb 5,12ss. (línea 452) y MQ 14a = Chull 107b/108a: se trata de un cinturón de cuero o de piel con que le revistieron por encima de la túnica. Un judío que poseía solamente una túnica y un cinturón pasaba por especialmente pobre; cfr. S. Krauss, Talmudische Archäologie 1910, 1,172s.613s. nota 611.623. También el *endedyménos trijas kamēlou* puede explicarse muy bien a partir del «manto» de Elías: *'adderet* I Re 19,13.19; 2 Re 2,8.13s.; LXX *melōtē*, piel de oveja, piel según S. Krauss, Lehnwörter 2, 335s. y Brocklemann, Lex. Syr. 383 extranjerismo talmúdixo y sirio: *myl' o mylt* = lana o manto de lana o bien *mylt'* tapetum, tegumentum; Jos. Ant. 8,353 himátion; Tg Jon *šošifā'* cfr. al respecto Jastrow, Dictionary 2, 1543 «A coarse cloak». El «vestido de piel de camello» fue reinterpretado por Gezara Schawa a raíz de 2 Re 1,8 (*ba'al śe'ar*) y del manto profético de Zac 13,14 (*'adderet śe'ar),* LXX *derrin trijinen,* cfr. Gen 25,25 M *K^e'adderet śe'ar.* La capacidad combinatoria de la exégesis judía se demuestra, por ej., por la aplicación del *k^e'adderet śe'ar* de Esaú al manto del emperador romano en GenR 63,8. Confirma también esta tendencia combinatoria la Vetus Latina *derren camelou* (Cod D) y pellem (a). Según S. Krauss, Archäologie 1,138 podrían «resumirse también todos los tejidos animales —menos la lana de oveja...— con el nombre *śʿr*». El vestido del Bautista hay que entenderlo muy obviamente como una imitación de la vestidura veterotestamentaria de los profetas y especialmente de Elías, dado lo bien que encaja su crítica de Herodes Antipas según Mc 7,18 con los modelos proféticos del A. T., cfr. Lev 18,15 y 2 Sam 12,1ss. Acerca del Bautista como asceta cfr. Mt 11,7s.18 y Lc 7,25s.33, así como la figura un tanto paralela de Bannus, Jos. Vita 11, maestro de Josefo durante tres años, quien vivió en el desierto, usó un vestido «de árboles», tomaba como alimento solamente *ten automatos fyomenen* y tomaba baños de inmersión *pròs hagneian.* El vestido del Bautista se remonta a ideas judías bastante extendidas acerca del «traje profético». Lo demuestran finalmente Job 11,37s. donde se juntan estancia en el desierto y ves-

del Bautista, después de la muerte de su maestro, hasta llegar a ser un movimiento mesiánico en competencia con el Cristianismo primitivo, y la identificación del Bautista en la Comunidad cristiana con Elías, preparador del Reino de Dios, conforme a Mal 3,22ss., sugieren «que Juan se entendió a sí mismo no sólo como precursor del juez, sino también como mediador de la salvación»[72].

Hay que considerar en serio también la cuestión resuelta positivamente por R. Bultmann *(Joh [11] 300, n. 4 y Erg. Heft 35)* y por R. Meyer *(Prophet aus Galiläa 40,102,115)* a propósito de Jn 10,41 y Mc 6,14, a saber: ¿atribuyeron también los discípulos del Bautista milagros a su maestro? Por eso N. A. Dahl y G. Bornkamm recalcan al unísono que los discípulos del Bautista constituyen «la analogía más próxima» de los discípulos de Jesús[73]. Pero esto sólo se puede afirmar decididamente con tal que pueda acentuarse que en el seno del antiguo Judaísmo la forma profético-escatológica de actuar llegó a su expresión más pura precisamente con el Bautista. Por eso es seguro que los discípulos del Bautista están mucho más cerca de los discípulos de Jesús que los «discípulos de los fariseos (Mt 22,16) o los de los doctores de la ley». Esto puede decirse sin perjuicio de la justificada limitación hecha por Bornkamm, según la cual: «tampoco el grupo de discípulos de Juan (presenta) un paralelismo satisfactorio con las peculiaridades del discipulado de Jesús».

Para resolver definitivamente esta espinosa cuestión, hay que estudiar en concreto la peculiaridad de la llamada de Jesús a seguirle.

---

tido burdo de piel (*mēlōtais* y *aigeíois dérmasin;* en 1 Cl 17,1 se aplica el mismo traje no sólo a Elías y Eliseo, sino también a Ezequiel; más aún, a todos los profetas que predican» «la venida de Cristo».

72. Ph. Vielhauer, RGG[3] 3, 805; cfr. R. Meyer, o.c. (p. 33, nota 6), 89-99.

73. N. A. Dahl, Das Volk Gottes. Reimpresión invariada. 1963, 161 y G. Bornkamm, JvN, 134. H. Braun, Qumran u.d. N. T. 2,1-25 recalca con razón que existen diferencias básicas entre el esenismo y el Bautista. Por el contrario, H. Thyen en: Zeit u. Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann, 1964, 97ss. desestima el carácter profético-carismático del Bautista como predicador escatológico de penitencia.

III

LA PECULIARIDAD CARISMATICO-ESCATOLOGICA DE LA LLAMADA DE JESUS A SEGUIRLE

1. El «malentendido» de la muerte de Jesús

Ante la variopinta perspectiva de la Palestina de la época, con sus profetas y seguidores, sus jefes carismáticos y seducidos, hay que hacer constar con toda claridad, frente a los intentos emprendidos constantemente desde Reimarus de presentar a Jesús como un rebelde político —y me limitaré a mencionar a R. Eisler, S. G. F. Brandon y el recentísimo trabajo de Carmichael[1]— que Jesús jamás pretendió ser un Mesías político, o un profeta apocalíptico-entusiasta, al estilo de un Teudas[2]. Jesús dista un abismo de las fuerzas apocalípticas celotas

1. A propósito de Reimarus, cfr. A. Schweitzer, Gesch. d. Leben-Jesu Forschung, 1912², 13-26; R. Eisler, IESOUS BASILEUS... 2 vol. 1929s.; cfr. también The Messiah Jesus 1931; S. G. F. Brandon, The Fall of Jerusalem and the Christian Church, 1951 y Jesus and the Zealots, ALUOS 2 (1961), 11-25; J. Carmichael, Leben u. Tod d. Jesus v. Nazareth, 1965 (The Death of Jesus, 1962); los intentos en esta dirección son interminables; cfr.. ahora, por ejemplo, F. Pzillas, Der Messiaskönig Jesu, en: Jesusbilder in theologischer Sicht, hrsg. v. K. Deschner, 1966, 181-206. En torno a la crítica de estos intentos más o menos fantásticos que se apoyan desde R. Eisler, sobre todo, en las interpolaciones de la versión rusa antigua de Josefo, cfr. M. Hengel, o.c. (nota 4), 17s. 185s. 306s. 345ss. 385s.

2. G. Bornkamm, JvN, 40: «La predicación de Jesús no tiene nada en común con estas consignas religiosas y políticas». Pero añade con razón: «Pero para comprender también la imputación de delito y la condenación de Jesús por parte de los romanos es importante que estas personalidades y sus movimientos formaban parte en tan gran número del acontecer temporal de la época».

de su tiempo. En conjunto ese abismo no es menos profundo que el que le separa de los fariseos. Jesús era, sin embargo, un hombre de su tiempo, de su tierra y de su pueblo, un judío del *'am-ha' ares* galileo[3]. Y, como puede comprobarse por un montón de paralelos rabínicos de los *logia* recibidos acerca de Jesús, hay que contar también con la existencia de paralelos con aquellos sectores apocalíptico-celotas del pueblo de cuya eficacia y concepciones no se conservan desgraciadamente más que unas huellas precarias en Fl. Josefo y en la tradición rabínica. Los grandes apocalipsis judíos —Daniel, I Henoch, Baruc sirio, IV Esdras— proceden, en cambio, del siglo II a.C. o de la época siguiente al 70 d.C. Las Similitudes de I Hen 37-71 proceden del primer tercio del siglo I a.C.[4]. En ambos casos están tan alejados del tiempo de Jesús como del medio ambiente galileo. Por eso es absolutamente ilícito mensurar el problema acerca de si Jesús era un «apocalíptico» con aquellos grandes apocalipsis, testigos de una erudición literaria considerable, ni por su relación con los esenios de Qumran, y depende de la definición del concepto[5].

Es indudable que Jesús fue crucificado por ser un presunto pretendiente mesiánico. Si bien su condenación por parte de

3. Cfr. W. Bauer, Jesus der Galiläer, Festgabe A. Jülicher, 1927, 16-34, un artículo cuya tesis fundamental merece especial atención aun hoy día. Cfr. además E. Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem, FRLANT 52 (1936), 84ss. y O. Michel, Jesus, der Jude, en: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Hrsg. v. H. Ristow u. K. Matthiae, 1960, 310-316. A propósito de la geografía y sociología de Galilea en tiempo de Jesús, cfr. A. Alt. Kleine Schriften, 1953, 2,436-455: Según esto se encuentran tradiciones locales sobre la actividad de Jesús, sobre todo en las partes puramente judías de Galilea.

4. Esto sigue siendo lo más probable en lo que hace a I Hen 56,5s. Por el contrario, Roma no está todavía en el punto de mira del autor. Cfr. O. Eissfeldt, o.c. (p. 23, nota 29), 839 y Charles AP 2, 171.

5. Si la Apocalíptica se define primariamente, con E. Käsemann (EVuB 2, 105s. nota 1) por la «espera próxima de la Parusía»... se podría llamar también a Jesús un «apocalíptico». Pero si el concepto se vincula constitutivamente al colorido especulativo y al cómputo de los últimos acontecimientos o a la imaginería de infierno y cielo y al cultivo de la tradición apocalíptica de carácter enciclopédico-erudito, está claro que Jesús no era un apocalíptico. Con G. Ebeling «hay que distinguir entre apocalíptica y Apocalíptica». Cfr. ZThK 58 (1961), 235.

los romanos debió de apoyarse en un «malentendido»[6], tuvieron que darse en su mensaje y actuación puntos de contacto capaces de suscitar el «malentendido» y hacer comprensible la condenación de Jesús, así como el título de la cruz[7].

Aquí abogan muchas cosas por la suposición que expresó N. A. Dahl, según la cual «el título de Mesías, por ser expresión de falsas esperanzas, fue sugerido como acusación y mofa contra Jesús»[8]. El «malentendido» del que habla Bultmann afectaba, pues, en primer término a los romanos y luego, aunque de manera distinta, al pueblo y al círculo más amplio de los partidarios galileos de Jesús[9]. Pero me atrevo a dudar de que pueda hablarse de un verdadero «malentendido», tratándose del estrato social más elevado, el de los saduceos, que más tarde instigó la ejecución de Santiago, hermano del Señor[9a]. Aquí andaba en

---

6. Cfr. R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, SAH 1960, 3, 4.ª ed., 12: «la muerte de un delincuente político. Difícilmente puede entenderse esta ejecución como una consecuencia intrínsecamente necesaria de su actividad; más bien fue el resultado de una *malcomprensión* de su actividad en sentido político» (el subrayado es mío). Y más concretamente aún en: Die Erforschung... (p. 6, nota 17), 49: «Cuando entró con sus partidarios en Jerusalén, le parecía al Procurador (y sólo a él) como políticamente peligroso». Podría preguntarse a este propósito: Dado que Jesús no era ningún entusiasta ingenuo ¿no tuvo que contar con esa posible «malcomprensión»? Algo semejante se había dado ya con el Bautista y Herodes Antipas: cfr. arriba, p. 55. Cfr. en este asunto E. Fuchs, Zur Frage nach dem hist. Jesus, Ges. Aufs. II, 1960, 157s. y Glaube u. Erfahrung, Ges. Aufs. III, 1965, 18s. Cfr. también O. Michel, ThLZ 83 (1958), 164, O. Cullmann, Der Staat im N. T., 1961², 27ss. y R. Meyer, o.c. (p. 33, nota 6), 17s., a quien se adhiere E. Grässer, o.c. (p. 29, nota 43), pp. 26s., nota 7.

7. A propósito de la historicidad del título, cfr. E. Dinkler, en: Zeit u. Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann, 1964, 147s.: su formulación era «sospechosa de Judaísmo y romana» (148). Cfr. además las explicaciones metodológicamente importantes de N. A. Dahl, Der gekreuzigte Messias, en: H. Ristow u. K. Matthiae, Der historische Jesus u. d. kerygmatische Christus, 1960, 157-169.

8. O.c. 168.

9. Cfr. N. A. Dahl, Das Volk Gottes, Neudruck 1963, 161: «de hecho los que se congregan en torno a Jesús, tanto enemigos como discípulos (cfr. Mc 11,1ss.; 8,32s.; Lc 22,38; 24,21; Hch 1,6; Jn 6,15) hay que concebirlos como un grupo mesiánico-celota. La intención de Jesús... no la entendieron...»

9a. En ambos casos no se dirigía la persecución contra grupos aislados de la Comunidad, sino conscientemente contra sus jefes.

juego, más bien, una denuncia consciente. Querían desembarazarse del peligroso galileo que sacudía los cimientos de la causa pública judía, del orden cultural y de la Torá (cfr. abajo p. 103s.). Sólo desde estos puntos de vista complejos y diversos se puede explicar satisfactoriamente el origen de tradiciones —presuntamente judío-polémicas— que pusieron a Jesús en conexión con personalidades como el fundador del movimiento celota, y posibles pretendientes mesiánicos, como Judas el Galileo o el pseudo-profeta Teudas. No es nada casual que Lucas ponga esos nombres en boca de Gamaliel, decano de la escuela farisea e hijo de Hillel el Viejo[10].

También es posible que el tan discutido Testimonium Flavianum tuviera un carácter despectivo semejante, antes de su corrección cristiana[11]. Tanto los evangelios sinópticos como el evangelio de Juan y los Hechos de los Apóstoles reflejan la lucha contra este «malentendido», al menos parcialmente intencionado[12].

Este cuadro se completa gracias a los cargos lanzados por parte «oficial» judía, ya en vida de Jesús, contra sus exorcismos y curaciones de enfermos. Decían que era un «poseso» y que

---

10. Hch 5,35ss.; cfr. Lc 23,5: anaseíei tòn láon y Hch 21,38 donde se confunde a Pablo con el pseudoprofeta egipcio. Todavía Celso, quien recoge su material de fuentes judías para sus discusiones, cfr. M. Lods, RHPR 21 (1941), 1-23, compara a Jesús con un strategós y lêistarjos, Orígenes, c. Cels 2, 12 (GCS ed. Koetschau 1, 140).

11. Cfr. Ant 18,63. El texto original de Josefo fue probablemente «corregido» por un redactor cristiano anterior a Eusebio. Pero una falsificación total es inverosímil. Cfr. la bibliografía más reciente en L. H. Feldmann, Studies in Judaica, Scholarship oh Philo and Josephus (1937-1962), o.J., 42b-43b; sigue siendo todavía fundamental R. Eisler, o.c. (p. 59, nota 1), 1,24-88; cfr. también en este sentido F. Scheidweiler, ZNW 45 (1954), 230-243.

12. Aquí está la causa, constatable en los cuatro evangelios, especialmente en los relatos de la Pasión, y que consiste en exonerar al poder estatal romano de la responsabillidad en la muerte de Cristo y echar las culpas a las autoridades judías. Esta tendencia ha quedado superada recientemente, y en sentido diametralmente opuesto, por P. Winter, On the Trial of Jesus, 1961, sobre todo pp. 112-135. Especialmente en Mc cfr. 12,13-17 par. y 15,12-15; a propósito de Lc cfr. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 1964[5], 78 ss.; en Jn, cfr. 19,12; también en 11,48 colea la lucha en torno a esta malcomprensión. Cfr. además a este propósito G. Lindeskog, en: Abraham unser Vater, Festschrift O. Michel, AGSU 5 (1963), 325-336.

actuaba por encargo y poder del jefe de todos los demonios[13], polémica que, en el Judaísmo tardío, se formuló en términos de una sentencia contra Jesús por magia y seducción del pueblo. En este fallo hay que incluir también a sus discípulos porque la literatura talmúdica habla también de modo igualmente negativo de sus *«Talmidîm»*. La palabra clave *planos* («impostor»)[14] surge una y otra vez, en este contexto, en los estratos literarios más diversos de la tradición y se remonta con seguridad a fuentes judías.

---

13. Esta tradición aparece en Mc y en Q. Según Mateo también aparece como doblete: cfr. Mc 3,22-27; Mt 12,22-30; cfr. también 9,34 y 10,25 y Lc 11,14-23. El reproche estaba probablemente fundado en el hecho de que, según Mc 3,20s., Jesús fue considerado por su propia familia como perturbado mental o «poseso». Cfr. W. Grundmann, Das Evangelium nach Mc, ThHK 2.ª ed., 81, a quien le sigue E. Haenchen, o.c. (p. 19, nota 22), 139ss. También Jn 7,20; 8,48s. 52 y 10,20s. son testigos de esta tradición polémica, probablemente bastante extendida.

14. A propósito del juicio emitido en el Judaísmo acerca de Jesús como «mago» o «seductor del pueblo», cfr. la Bar. Sanh 43a: *'l šky§f whsyt whdyh 't yśr'* («hasta que embaucó y sedujo y desvió a Israel»). Par. Sanh. 107b. El hsyt hace referencia al msyt en M. Sanh 7, 4a. Mt 27,63 *ekeînos ho plános;* Jn 7,12 *planâi tòn ójlon,* cfr. 7,47 *kaì hymeîs peplánēsthe;* Justino, Dial 69,7: *mágon... kaì hymeîs peplánēsthe;* Justino, Dial 69,7: *mágon... kaì laoplánon* y 108, 2 *Iesoû tinos Galilaíou plánou;* Orígenes, c. Celsum 1,68 (GCS ed. Koetschau 1,22). 71(124): *Theomisoûs... tinos kaì mojthēroû goētos,* cfr. también Eusebio para quien en ev 3,3,1-4 (GCS 23,108s. ed. I. Heikel) Jesús pasa por planós y en 3, 6, 1 (108)s.: *magganeutēs tis kai farmakeús, apateōn kaì góēs.* Probablemente la polémica pagana tomó estos rasgos de la judía, más antigua. A propósito de la tradición judía sobre Jesús cfr. J. Klausner, Jesus v. Nazareth, 1952[3], 17-55 y M. Golstein, Jesus in Jewish Tradition, 1950, 22.27ss. 32ss. A propósito de los discípulos de Jesús cfr. nuevamente en Sanh 43a Bar y AZ 16b/17a Bar el diálogo de Eliezer b. Hircanos con un «discípulo de Jesús» (cfr. abajo, p. 70, nota 30) y a propósito del judeo-cristianismo el «encantamiento» de Janina, sobrino del R. Yehoshua (ca. 100 d.C.), hecho por los judeocristianos de Cafarnaún, KohR 1,8, cfr. Bill. 1,159. En términos generales: A. v. Harnack, Mission u. Ausbreitung des Christentums, 1924[4], 1, 169s. Ya Lucas se defendía, según A. D. Nock, en: The Beginnins of Christianity, 5,188 contra el reproche de magia; cfr. también E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, MeyerK, 1965[14], 347. La repulsa rabínica del milagro como prueba de veracidad desde fines del siglo I a.C. está en estrecha relación con la polémica anticristiana; cfr. A. Guttmann, o.c. (p. 32, nota 4), 386ss 391ss. 405ss. Habrá que ver en la fórmula rabínica *'yn mzkyryn m'šh nsym* («no hay quien reconozca al que obra milagros») un rechazo de los «signos cristianos de los apóstoles» (2 Cor 12,12; cfr. Rom 15,18) y de otras manifestaciones parecidas. Aceptan-

Un ejemplo típico de que el juicio sobre Jesús se aplicó por extensión a sus discípulos es el martirio de Santiago, el hermano del Señor. Según Fl. Josefo, el Sumo Sacerdote Ananos *(Hanan)* —hijo de aquel Anás de la Pasión— durante la sede vacante del procurador, tras la muerte de Festo, lo hizo «acusar de transgresor de la ley y entregar a la lapidación junto con varios (de su secta)» *(hōs paranomesántōn kategorían poiēsámenos parédōke leusthēsoménous, Ant 20,200)*. En el relato legendario de Hegesipo matan a Santiago, a pesar de su prestigio ante el pueblo, porque, habiendo sido seducido por Jesús, exhortaba a la gente a dejarse seducir por él *(Eusebio, H. E. 2,23,15: kaì ékraxan légontes «ō, ō, kaì ho dikaios eplanēthē», cfr. 12; epeì ho laòs planâtai opíso Iēsoû; 10: eplanēthē eis Iēsoûn; 11: perì I. mē planâsthai)*.

Este cuadro se completa con el texto copto de un Apocalipsis gnóstico de Santiago: el motivo «seducción» está aquí en el punto céntrico del martirio de Santiago[15]. La conclusión es evidente: los jerarcas saduceos instigaron la condenación de Santiago, hermano del Señor y estricto de la ley, el año 62 d.C. con acusaciones parecidas a las de 30 años antes en el proceso contra Jesús. Sólo que, ahora, contra la resistencia de ciertos sectores fariseos.

De modo igualmente difamatorio apostilla Fl. Josefo de «seductores», «impostores» y «magos» a los profetas entusiastas mesiánicos y a los jefes celotas que «pretendían la insurrección y revuelta bajo pretexto de revelación divina» *(hypò prosjēmati theiasmoû neōterismoùs kaì metabolàs pragmateuómenoi)* y persuadían al pueblo hasta lo demencial *(diamonân tò*

---

do con J. Jeremias, Abendmahlsworte Jesu, 1967[4], 13, nota 8 y p. 73, nota 1, que aquel Jeshu, «colgado» el día de la «preparación de la Pascua» por magia y seducción (Sanh 43 a), había sido un discípulo de Yehoshua b. Perajia (primera mitad del siglo I a.C.), no queda apenas duda de que el Rabinismo identificó a este personaje con Jesús. Es significativo que esto fuera posible. Parece también que subyace una traslación parecida en Sanh 67: Ben Stada = Ben Pantera.

15. Cfr. Koptisch-gnost. Apokalypsen... ed. A. Böhlig u. P. Labib. Tomo especial (3) de la Wiss. Zeitschr. d. M. Luther Univ. Halle-Wittenberg 1963, 84 Col 62 (55), línea 7, cfr. p. 64 y A. Böhlig, NovTest 5 (1962), 207-213.

plêthos épeithon)[16]. No se puede pasar por alto que los cuatro evangelios coinciden en que el pueblo y los mismos adeptos de Jesús consideraban a éste como una especie de «profeta mesiánico»[17]. Resumidos todos estos puntos de vista, habrá que adherirse a la afirmación de J. Jeremías: «Para sus adversarios, Jesús pasó por falso profeta» y, como tal, fue entregado a los romanos para sentenciarlo, recalcando sus pretendidas aspiraciones mesiánicas. Las distintas escenas de escarnios de la Pasión esclarecen esto de modo impresionante (Mc 14,65 par.; 15.29ss.; 15,16-20 par. y Lc 23,11): «El escarnio del delincuente (deja traslucir) el delito..., del que es acusado» *(Abendmahlsworte Jesu,* 1967[4], 73).

2. Jesús no era un «Rabbi»

De todo esto hay que sacar una consecuencia: Jesús no fue para sus conciudadanos un doctor rabínico de la ley. El uso del concepto «Rabbi» para designar con más propiedad a Jesús puede ser objeto de extraordinarios malentendidos[18]. No cabe la menor duda de que, refiriéndose a Jesús, fue utilizado el tratamiento de «Rabbi»[19]. Pero este tratamiento no significaba ya

---

16. Bell 2,259: *plánoi... ánthrôpoi kaì apateônes* = Ant 20, 167 *góētes kaì apateônes ánthropoi,* cfr. también Bell 6, 288; a propósito de *góēs* cfr. Ant 20, 160. 188; Bell 4,85; 5,317.

17. Cfr. Mc 6,14s. par 8,28 par Mt 16,1; 21,11.46 Lc 7,16. 39; 13,33; 24,19; cfr. R. Meyer, o.c. (p. 33, nota 6), 18ss., 103ss.; Friedrich ThW 6,842ss.; cfr. F. Hahn, o.c. (p. 14s, nota 9), 380ss., en lo que se refiere a Jesús «profeta escatológico»; cfr. especialmente 381 notas 1 y 2. También ofrece una buena panorámica F. Gils, Jésus Prophète d'après les évang. synopt., Orient. et Bibl. Lov. 2 (1957), 9-30; acerca de la tradición de Moisés 30-42.

18. Cfr. ante todo R. Bultmann. Jesus, 1929, 55ss.; Geschichte der synoptischen Tradition, 52; Theologie d. N. T., 18. 28: «Prophet und Rabbi». Incluso B. Gerhardsson, o.c. (p. 41, nota 26), 326, nota 4 admite en este punto la opinión de Bultmann y añade: «On the other hand Bultmann does not take sufficient account of the characteristica which distinguish Jesus from the Rabbis». Cfr. también G. Bornkamm, JvN, 51. 88.

19. Cfr. a este respecto el resumen en F. Hahn, o.c., 74ss. rabb(e)i, como tratamiento dado a Jesús está atestiguado entre los sinópticos por Marcos y Mateo solamente. Cfr. Mc 9,5 (par. Mt 17,4: Kyrie; Lc 9,33: epístata); Mc 11,21; 14,45 = Mt 26,49 en boca del traidor Judas. Mateo pone este tratamiento solamente en boca del traidor Judas; (cfr. además 26,25) y Jesús mismo lo sustrae drásticamente según Mt 23,7s. a la Comu-

el año 30 lo mismo que 100 ó 200 años más tarde. Rabbi no era todavía el título acuñado de los doctores ordinarios de la ley. Es de suponer que el sentido original del concepto respondía al tratamiento «señor», referido a una persona respetable de alta posición. El significado «maestro» es una especificación de esto que se impuso muy fuertemente, aunque no pudo suplantar totalmente el significado original más amplio[20].

nidad. Esto es señal de una polémica evidente contra una «limitación» rabínica de este título. Tampoco didáskale aparece según Mateo más que en boca de no-discípulos. Cfr. G. Strecker, l.c. (p. 14, nota 9). La variedad de títulos reseñados en 23,7-10 indica, por otra parte que hacia el año 100 d.C. no era unitario en modo alguno el tratamiento de los doctores de la ley. El tratamiento *didáskale* y, junto a él, *epístata* en Lucas hay que remontarlo probablemente a un «Rabbi» o «Rabbuni». En cambio el uso relativamente frecuente de *«Rabbi»* en Juan hay que atribuirlo a una tendencia historizante. En 3,26 se aplica el título irreflejamente a Juan Bautista también. La forma *«Rabbouni»* (vl rabbōni *Mc 10,51 y Jn 20,16) debe de significar sencillamente el tratamiento «señor» por ser la pareja aramea occidental del targúmico ribbôn (= M 'adôn).* Cfr. también en Taan 3,8 el tratamiento divino Jonis, según el códice Kaufmann. Cfr. además P. Kahle, ThR NF 17 (1948/9), 212s. y E. J. Kutscher, Rocznik Oriental, 28 (1964), 45. Probablemente no es ninguna «forma superlativa» de Rabbi, como supone F. Hahn, o.c. 74 siguiendo a G. Dalman. Rb y Rbn son más bien formas originariamente paralelas con los mismos derechos —como *«'d»* y *«'dn»*— que el sentido de «señor» en ugarítico (comunicación lt. frdl. del Dr. P. Rüger).

20. *«rb»* es en fenicio-cananeo, lo mismo que en arameo, un título antiguo, extendido y polifacético con sentido de «superior», «mayor» o «señor», cfr. C. F. Jean-J. Hoftijzer, Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'ouest, 1965, 271ss., cfr. Donner-Röllig, KAI 3,22s. y 42. La forma afín *«rbn»* es más rara y está atestiguada solamente en el arameo nacional y en el palmirense. Cfr. Jean-Hoftijzer, o.c. 273; cfr. también la inscripción nabatea de Petra en M. Weippert, ZDPV 82 (1966) 297, línea 5: *«rbnh»* = su señor (de él); además Dan 2, 14.48; 4,6; 5,11 o el pl. rbrby Gen Apoc 19,24. En las numerosísimas inscripciones osarias de la época anterior al 70 d.C. en Jerusalén aparece *«rb»* solamente una vez como título, cfr. Frey CIJ 2, 1.218, y a su lado otra vez el dato de oficio hsfr CIJ 2, 1.308; está oscuro en 12.185 25 *bar rbn...* probablemente nombre propio, cfr. 1.110 (cfr. Mc 15,7 par.). 1.403.1.410 y 1.414 proceden, por el contrario, evidentemente de una época notablemente posterior. Son chocantes tres inscripciones griegas con *didáskalos* 1.266 (con Teodoción Rin heb, Lettern, cfr. 1.404). 1.268. 1.269. En contraste con esto aparece el título *Rabbi* mucho más frecuentemente en las sepulturas judías posteriores de los siglos II-IV d.C. en Beth-Shearim, cfr. 995, 1.006, 1.033, 1.041, 1.042, 1.052, 1.055; otros documentos procedentes de Palestina y de la Diáspora cfr. en E. Lohse, ThW 6,964, nota 27. A propósito del significado general de *«Rab(bi)»* cfr. G. Dalman, o.c. (p. 54, nota 66), 274; E. Lohse, ThW 6, 962s.; cfr. Bill. 1,917: «en el N. T. *'Rabbi'* es un tratamiento honorífico, 'señor mío, maestro mío'».

Un bello ejemplo de este uso lingüístico original lo ofrece la parábola, ciertamente antigua, de MekEx 12,1, referida a Jonás *(Lauterbach* 1,7 Z.82ss.): «Un sacerdote poseía un esclavo. Este dijo: «Quiero ir corriendo hasta una tumba a donde mi señor *(rby)* no pueda seguirme. Pero su señor *(rby)* dijo: Tengo esclavos cananeos semejantes a ti (que pueden seguirte y traerte)». El concepto *rb* = señor, puede haber sido aplicado también así a los «señores» en las parábolas de Jesús (cfr. también abajo nota 22).

Ahora bien, no puede resolverse si ya en tiempo de Jesús prevaleció el matiz semántico de «maestro». En los evangelios el tratamiento *Kyrie* aparece casi más frecuentemente que *didáskale.* Es difícil decidir si se trata ahí, en cada caso, de *marî, rabbûnî* o *rabbî,* habida cuenta, sobre todo, que en la tradición podía intercambiarse fácilmente el tratamiento[21]. La interpretación del tratamiento *«Rabbi»* en Jn 1,38 reproduce obviamente el uso lingüístico de fines del siglo I d.C., es decir, después de la destrucción del templo y la victoria definitiva del fariseísmo. En todo caso, el tratamiento *Rabbi,* en tiempo de Jesús, no era todavía privativo de los eruditos fariseos[22]. Jesús, a los ojos de los contemporáneos, de sus adeptos y también —en sentido negativo— de sus adversarios, aparecía en primer lugar —por usar un término lo más complexivo posible— como un carismático-escatológico, como *anêr profêtês dynatòs én ergōi kaì lógōi.* Muchos asociaban a él la esperanza *hóti autós estin ho méllōn lytroûsthai tòn Israēl*[23].

21. Cfr. G. Dalman, o.c. 266-280; F. Hahn, o.c. (p. 14, nota 9) 74-91.

22. A pesar de la tendencia rabínica a retrotraer al pasado las fechas de las ordenaciones de su tiempo, *«Rabbi»* no aparece como título fijo hasta Yohanan b. Zakkai y sus discípulos, e.d. muy probablemente hasta después del 70 d.C. Según Ab 1,4-15 no lo llevaban todavía los cinco *«zugôt»* hasta Hillel y Shammai. La designación *«Rabban»* dada a Gamaliel, hijo de Hillel, no era todavía un tratamiento honorífico especialmente distintivo. De acuerdo con esto la ordenación no fue de uso fijo hasta después del 70 d.C., E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und im N. T., 1951, 33s. la pone demasiado pronto. Para el uso lingüístico más amplio, cfr. p. ej. en TSanh 4,4 (línea 420) el tratamiento regio *aônynu ûrbynu* o el refrán palestino de jQid 60a.23.28s. (Bill 1,971), y las demás contraposiciones entre «señor» = *rb* y «esclavo» = *bd* en Ab 1,3; TBQ 11,2 (línea 370); Gitt 22a/b. 37b, passim. Según BM 84a decía Resh Laqish (muerto antes del 279 d.C.) que, como jefe de «bandoleros», había sido llamado *«Rabbi»* y ahora de nuevo lo mismo en la escuela.

23. Cfr. en Hch 7,22 la misma formulación para Moisés y, además, F. Hahn, o.c. 389.392 quien recalca, ante todo, el influjo de la tipología de

a) Podría objetarse en contra que Jesús fue, ante todo, un «maestro» que enseñaba, como los rabinos, en parábolas y en proverbios artísticamente elaborados; que hablaba en sinagogas, congregaba discípulos en su derredor, discutía con sus adversarios y sabía utilizar también la Torá con asombrosa maestría. Pero, con la misma razón, se puede plantear aquí la contrarréplica: ¿Con qué derecho se consideran estos rasgos en tiempo de Jesús como exclusivamente privativos de los rabinos eruditos? ¿No se está presuponiendo aquí tácitamente la situación de fines del siglo I o del II d.C., cuando la erudición farisaico-rabínica logró la definitiva victoria en el seno del Judaísmo palestino y excomulgó a todos los grupos y maestros discrepantes? No podemos dejar que el único grupo victorioso nos imponga unilateralmente la imagen del Judaísmo propia del tiempo de Jesús[24].

b) Por más que los fariseos fomentaron la evolución y adaptación de la sinagoga, no fue ésta una invención de los fariseos y doctores de la ley. Los primeros documentos acerca de ellas proceden del tiempo de Ptolomeo en Egipto[25]. De suyo todo judío instruido en la Torá estaba autorizado para hablar en la sinagoga. Sólo después del año 70 surgen algunas limitaciones en conexión con la separación de los *mînîm*[26].

Moisés en la tradición eclesial (cfr. también arriba pp. 39-40); cfr. por ejemplo Hch 3,22 y 7,37. A. Schlatter, Das Evangelium des Lukas 2., ed. inv., 1960, 458 hace referencia a Jue 6,8 LXX: *exapésteilen kyrios ándra profḗtēn pròs toùs hyoús Israēl.*

24. Cfr. por ejemplo R. Bultmann, Jesus, 56; G. Bornkamm, JvN, 51.

25. Cfr. las dos inscripciones CIJ 2,1440 y Tcherikover-Fuks, CPJ 3, 164 n.° 1.532a del tiempo de Ptolomeo III Euerguetés 246-221 a.C. y a este propósito W. Schrage, ThW 7,810s.; cfr. también M. Hengel, ZNW 57 (1966), 174 nota 97.

26. No está del todo claro el hecho ni la forma en que el fariseísmo predominaba en las sinagogas en la primera mitad del siglo I d.C. Cfr. abajo p. 83, nota 64. La lectura de la Sda. Escritura en la sinagoga «era en principio incumbencia de todos, salvo ciertas excepciones» (Bill 4,156). Algo parecido puede decirse de la traducción explicativa de la lectura de los profetas y de la predicación. Era decisiva la capacidad, cfr. 161ss.171ss. y ZNW 55 (1964), 143-161. A propósito del «debout» de Jesús en la sinagoga cfr. W. Schrage, ThW 7,830ss. La comunidad posterior —y especialmente en Lc— «sistematizó» estos rasgos, o.c. 830, nota 216 siguiendo a Conzelmann, o.c. (nota 12), 177, cfr. Lc 4,15s.; Mc 3,1 y Jn 18,20.

c) Tampoco es lícito considerar al profeta y al maestro como realidades contrapuestas. Más aún, en la época del Nuevo Testamento, un profeta que aspiraba a ser algo más que un mero «visionario» tenía que estar en disposición de interpretar hasta cierto punto «con autoridad» las exigencias de la Torá y los «secretos» de los profetas, en virtud de la inspiración y autoridad divinas. Esto puede decirse de Daniel en Dan 9, del mismo modo que del *môreh hassedeq*[27]. Los diversos profetas esenios, protofariseos (!), y celotas tampoco son aquí una excepción[28]. Cuando H. Braun acuñó el concepto «radicalización de la Torá» para aplicarlo a los esenios y a la predicación de Jesús, subyace en ambos casos la pretensión de una interpretación carismático-escatológica autoritativa de la Torá. Se puede incluir aquí también a los celotas, mientras el fariseísmo de sello hilleliano, que venció al final, siguió el camino opuesto (cfr. abajo nota 68).

d) Tampoco los debates entre Jesús y sus adversarios, los doctores de la ley, pueden servir de prueba de que Jesús fuera un maestro ilustrado según el método rabínico. Aun cuando pudiera aludirse a analogías esporádicas, por ejemplo, a las pruebas de la resurrección, metodológicamente parecidas, de Mc 12,27 par. y de R. Gamliel II, Sanh 90b[29], una comparación más detallada arroja precisamente diferencias esenciales. En Jesús se echa de menos todo deje de erudición sutil, tan típico del estilo de discusión rabínica.

La única tradición rabínica que guarda relación con una *halaka* de Jesús, presuntamente exegética, sobre Dt 23,19 y Miq 1,7b traslada significativamente a Jesús un estilo propio,

27. R. Meyer, ThW 6, 821, 1ss.

28. Fue una excepción un «extático» puro como Jesús hijo de Ananías quien repitió su amenaza estereotipadamente, Jos. Bell 6, 300-309. Sus oráculos amenazantes muestran también ahí forma rítmica y un parallelismus membrorum. A propósito de la interpretación escriturística «profético-carismática», cfr. O. Betz, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte, WUNT 6 (1960), passim, y M. Hengel, Zeloten, 242ss. y Judentum und Hellenismus (p. 45, nota 41), 276ss. Cfr. por ejemplo 1 QpHab 2,8s.; 1 QS 6, 6s.; Jos Bell 2, 136, 159. En cuanto a los «profetas fariseos», cfr. Ant 17,43-45: *prógnōsin dè epepísteunto epifoitēsei toû Theoû* y la promesa hecha al eunuco Bagoas, que empalma claramente con Is 56,4s. Más detalles cfr. abajo p. 83s., nota 65.

29. Cfr. Bill. 1,893, cfr. O. Michel, l.c. (p. 71, nota 35).

inimitable, de deducción exegética. De forma que R. Eliezer b. Hircano encontró gusto en ella[30]. Ya recalcó C. H. Dodd en su importante artículo *«Jesus als Lehrer und Prophet»* (Jesús como maestro y profeta) «que la mayor parte de los debates no se mueven precisamente dentro del ámbito en el que estaba permitida la discusión». Más bien se manifestaba «en esta polémica... una discusión radical de principios religiosos». Por eso —como lo pone asimismo de relieve Dodd— entre las clases dirigentes del Judaísmo contemporáneo de Jesús, éste no pasaba por ser un maestro cualquiera, extraño, marginado, sino rotundamente por un seductor[31]. Mirándolo bien, tampoco es adecuada la designación «doctor de la ley» para Jesús, a pesar de darse alguna argumentación exegética ocasional. Esto se demuestra, en definitiva, porque para él el Antiguo Testamento deja de estar en el centro de su mensaje, lo que le distingue tanto del «profetismo» contemporáneo como de los doctores de la ley. Jesús argumenta exegéticamente, por lo general, sólo cuando es atacado o interrogado por un tercero y, además, cuando se trata de sus derechos y de su poder, siendo con frecuencia metodológicamente difícil distinguir entre el uso de las Escrituras[32], propio de Jesús, y el de la comunidad primitiva, dado que ésta, por razones apologéticas, se volvió a interesar muchísimo por la Escritura[33].

---

30. TChul 2, 24 (línea 503) y AZ 16b/17a. Cfr. además J. Klausner, o.c. (Nota 14), 43s.

31. C. H. Dodd, en: Mysterium Christi, ed. G.K.A. Bell y A. Deissmann, 1931, 72s.

32. Cfr. por ejemplo Mc 2,25-28 par.; 7,6-13; 10,1-12; 12,18-27, 35-37. Solamente 12,28-34 constituye un «diálogo didáctico» realmente exegético en sentido positivo. Acerca del «uso de la Sagrada Escritura» en Q, cfr. H. E. Tödt, Der Menscensohn in der synoptischen Uberlieferung, 1963², 243s.: Entre los pasajes «relacionados con el presente de Jesús... predomina el grupo que indica el *contraste* promovido por sus reivindicaciones, su poder, su anuncio de la calamidad (abatiéndose) sobre los hombres, los fariseos, las ciudades galileas y Jerusalén» (el subrayado es mío).

33. R. Bultmann, Synopt. Tradition, 39-56 aborda la «forma e historia» de las controversias y recalca que el modo de argumentar entre los rabinos y en las controversias de los Sinópticos es el mismo (46). Pero añade luego, con razón, que ahí subyace un marco incomparablemente más amplio: el diálogo rabínico de escuela «está, por una parte, claramente influenciado por el estilo oriental de los discursos y de las disputas, y por los recursos artísticos primitivos tal como los han conservado y configurado

No encontramos en Jesús el *midrash* homilético-haggádico que tan importante papel jugó en la catequesis de la comunidad posterior[34]. En el uso que Jesús hacía de la Escritura lo decisivo no era la forma. Esta era, naturalmente, la usual en su tiempo. Lo decisivo era el «nuevo contenido» que no era de estilo «erudito-rabínico» sino «carismático-escatológico». Ahí se abre camino ya —al menos en parte— «la comprensión cristocéntrica del Antiguo Testamento que habrá de ser después característica de Pablo»[35].

Pero también se unía a esto una libertad soberana frente a la letra de la Escritura; más aún, frente a la ley de Moisés en general (cfr. abajo p. 103ss.). En su predicación Jesús no era, prevalentemente, un intérprete. Estaba además liberado del espíritu de erudición rabínica. E. Käsemann ha visto claramente esta aporía de la descripción de Jesús como «Rabbi erudito» cuando recalcó: «En todo caso se aviene muy mal la designación 'maestro sabio' con la de 'Rabbi' porque la primera se nutre de la intuición inmediata como la obtenemos también a partir de las parábolas de Jesús. La otra, en cambio, se forma por reflexión y por conexión con la Escritura» (*Exegetische Versuche und Besinnungen* 1,209).

e) Tradiciones y formas atribuidas comúnmente a la «sabiduría» se encuentran ya en los profetas veterotestamenta-

---

los cuentos de hadas (47). Probablemente no argumentaron de otro modo esenios, saduceos, grupos bautistas, celotas y profetas apocalípticos. Con razón recalca también Bultmann «que la formación del material tuvo lugar mayormente en la primitiva comunidad palestina» (49). A propósito del uso de la Sagrada Escritura en la tradición de Jesús, cfr. Die Erforschung der synoptischen Evangelien, 1966[5], 31: «porque la mayor parte de las palabras de Jesús que citan el A. T. están expuestas a la sospecha de proceder de los debates teológicos de la Comunidad primitiva».

34. El mejor paradigma de un «Midrash homilético-haggádico», Lc 4,15-29, es por cierto una composición de Lucas construida magistralmente a base, en parte, de tradiciones más antiguas; cfr. a este respecto por ejemplo los discursos de los Hechos de los Apóstoles 2,14-36; 7; 13,15-47, etc. Fragmentos de tipo midrástico en los Sinópticos. Como Lc 11,29-32 = Mt 12,38-42 Q o Mc 12,24-27 tienen un carácter decididamente polémico.

35. O. Michel, Paulus und seine Bibel, BFCTh 2.R. 18 (1929), 188, cfr. 189: «A esta prueba profética de la Sagrada Escritura corresponde en Pablo la comprensión carismática de la misma Sagrada Escritura«. No es satisfactorio T. W. Manson, The Old Testament in the Teaching of Jesus, BJRL 34 (1951), 312-332.

rios. Una «parábola» completa nos sale al paso ya, por ejemplo, en boca del profeta Natán (2 Sam 12,1-5). Tenemos otras en Is 5,1-7 y 28,23-29 que sirvieron de modelo a parábolas sueltas de Jesús. Además, la advertencia ética había sido ya siempre una parte integrante de la predicación profética. Dígase lo mismo del proverbio[36]. La conexión entre la enseñanza sapiencial y la reivindicación profética es más fuerte aún en el Judaísmo de la época helenístico-romana.

Así el maestro sapiencial Ben-Sira utilizó formas proféticas y se compara a sí mismo con un profeta[37]. En el texto de David del rollo sálmico 11Q se le llama a David «sabio» y «escritor inspirado» *(hkm w'ôr k'ô šmš wsôfr)*. David, no obstante, recitaba todos sus cantos e himnos únicamente con el «espíritu clarividente e iluminado» dado por Dios y con «inspiración profética» *(kôl 'lh dbr bnbu'h 'šr ntn lô mlfnî h'lyôn)*[38]. Toda la controversia acerca de si la Apocalíptica se deriva de la Profecía o de la Sabiduría es ociosa en el fondo porque, en la polémica contra el espíritu helenístico de la época, ambas se unieron inseparablemente[39]. Por eso es lógico que encontremos parábolas unitarias no sólo, por ejemplo, en la tradición rabínica, sino

36. Esto se basa en lo polifacético del concepto fundamental *mašal;* a este propósito O. Eissfeldt, Der Maschal im A. T., BZAW 24 (1913) passim. Según él, su sentido más antiguo fue el de «refrán popular» (29). Cfr. también Einleitung in das A. T. 1964[5] 48s. 107s. 110ss.; Sellin-Fohrer, Einleitung in das A. T., 1965[10], 339ss.; C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede, BEvTh 31 (1960), 144ss.; H. W. Wolff, Amos geistige Heimat, WMANT 18 (1964), passim, en especial pp. 58s. «Weisheit und Rechtsverkündigung» y 60s. «las relaciones de Amós con la antigua sabiduría familiar israelita»; J. Fichtner, Jesaja unter den Weisen, en: Gottes Weisheit, Gesammelte Studien z. A. T., ATh II, 3 (1965), 18-26.

37. Acerca de los géneros proféticos en Ben-Sirá, cfr. W. Baumgartner, ZAW 34 (1914), 186-189: «aquí se deja ver una mezcla peculiarísima de sabiduría y profecía» (186/7); cfr. también M. Hengel, o.c. (p. 45, nota 41), 182ss.

38. Cfr. J. A. Sanders, The Psalm Scroll of Qumran Cave 11, DJDJ IV (1965), 92, Col 27,2ss. 11; cfr. también el salmo a Sión o.c. 882. col 22,13s. la petición de revelaciones proféticas, aunque el tenor global de los salmos proféticos es totalmente «sapiencial». En col 22,5/6 quedan equiparados los *«bebi'im* (del pasado) y los *«h[a]sîdîm»*(del presente).

39. Cfr. por ejemplo Gerhard von Rad, Theologie des A. T., 1960[4], 2,315-330 (trad. castellana: Teología del Antiguo Testamento. Sígueme. Salamanca, 1972) y O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, WMant 2 (1959), passim; weiter M. Hengel, o.c. (p. 45, nota 41), 276ss.

también —junto a alegorías visionarias— en IV Esdras (4,13-18.47-50; 5,51-54; 7,3-9; 8,41-44; 9,16s.)

También los *hodayot* de Qumran desarrollan su propio lenguaje figurado, aunque, por ser esotéricos, son esencialmente diversos de las parábolas de Jesús. Jesús, por el contrario, no pretende con sus parábolas ocultar, al estilo apocalíptico, sino, ante todo, explicar, argumentar, convencer. En este aspecto se parece a los rabinos. Por otra parte, las parábolas al estilo amanerado rabínico, no le sirven nunca para hacer exégesis de la Torá, sino para explicar su mensaje escatológico[40]. Así que el Jesús «maestro» que utiliza formas «sapienciales» y el Jesús «carismático-escatológico», profeta «mesiánico» no se oponen en modo alguno. Al contrario, ambos se requieren mutuamente. El contenido inaudito y revolucionario del mensaje de Jesús buscaba la forma acuñada, acabada.

f) Jesús se distingue también de la «sabiduría» rabínica por la «inmediatez de la intuición» que domina su predicación. Según Ab 3,7b, por ejemplo, la divisa de un Rabbi Jacob, hacia el año 100 d.C. (según otros manuscritos Akiba o Simeón ben Yocai)[40a] rezaba: «El que ca de camino recitando, e interrumpe su recitación diciendo: ¡Qué bonito es este árbol, qué bonito es este campo!, se le imputa digno de muerte». Jesús, en cambio, fundamenta su exigencia profético-escatológica, —motivada por la proximidad de Dios—, en la hermosura radiante de las flores primaverales y en la libertad sin cortapisas de los pájaros del cielo[41]. ¡No precisamente a partir de la Torá! La proximi-

---

40. Es convincente a este propósito C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, 2.ª ed. 1961 passim (trad. castellana: Las parábolas del Reino. Cristiandad. Madrid, 1974), si bien su «escatología realizada» puramente presente falsea la realidad, y J. Jeremías, Die Gleichnisse Jesu, 1965[7], 17.115ss. 227 (trad. castellana: Las parábolas de Jesús, o.c.): «Todos ellos quedaron colmados de la certeza de la 'escatología en realización'». Cfr. E. Jüngel, Paulus u. Jesus, HUTh 2 (1964[2]), 109s.

40a. Cfr. a este respecto W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, 1890, 2, 89 y la sentencia de Janina b. Jaquinai Ab 3,4 y de Ben Azzai, que van en la misma dirección, en ARN c. 1 Vs. A Schechter p. 3. A este respecto Bacher, o.c. 1903[2], 1, 435 y 414. La belleza del mundo frente al estudio de la Torá es «vanidad» (*Bᵉṭēlā*).

41. Mt 6,25-34 = Lc 12,22-32; cfr. Mt 10,29ss. = Lc 12,6s. Es significativo que el motivo de la «despreocupación» en el Judaísmo se encuentra en la tradición del Exodo de MekEx, a mi entender, de influencia celota.

dad de los últimos tiempos hay que aprenderla de la higuera y no precisamente a base de cómputos apocalípticos, según el modelo del libro de Daniel[42].

Por supuesto, al mismo tiempo se demuestra que Jesús dista un abismo de la prudencia sapiencial tradicional, fundada sobre la base de la experiencia vital de generaciones. Esta prudencia interpretaba de manera totalmente distinta sus «intuiciones inmediatas»: «Sigue a la hormiga, tú, perezoso, fíjate cómo trabaja y sé sabio... amasa en verano su pan, recoge en tiempo de la cosecha su alimento...»[43]. El concepto «maestro sabio» es demasiado unilateral y, en tiempo de Jesús, era demasiado romo. En el mejor de los casos permite captar un aspecto parcial y, bien pensado, meramente formal de la predicación de Jesús que, en conjunto, por su contenido y finalidad rompe con todas las analogías.

Por eso J. Jeremías se lanza de lleno, con razón, contra aquella «tendencia», iniciada ya muy pronto, «que hace de Jesús un maestro sabio y que celebró... sus máximos triunfos a fines del siglo pasado con la interpretación de las parábolas de Jülicher»[44].

Por lo tanto, Jesús está fundamentalmente fuera de aquella tradición didáctica unitaria comprobable en el Judaísmo. No se le puede encasillar con criterios tradicionales. Tampoco podemos saber nada cierto acerca de sus estudios. Sigue siendo una suposición indemostrable que acudiera a la escuela por largo tiempo. Es difícil ignorar el *pos houtos grammata oiden me memathekos* (Jn 7,15), procedente probablemente de la polémica judía. No menos lo es el nombre de oficio *tekton* de Mc 6,3

Cfr. arriba, p. 38, nota 21. Otros testimonios rabínicos son, evidentemente, posteriores a Jesús. Pueden remontarse a R. Meir (mediados del siglo II d.C.) o al R. Simeón b. Eleazar (fines del siglo II d.C.) y están emparentados inmediatamente con las palabras de Jesús, de forma que se suscita la cuestión acerca de si aquí no penetrarían las reivindicaciones de Jesús en la tradición rabínica a través del Judeo-cristianismo; cfr. documentación en Bill. 1,436s. (Qidd. 4,114 par. entre otros).

42. Mc 13,28s. par. J. Jeremías, o.c. (nota 40), 119s. no ve en la imagen una alusión a los dolores mesiánicos incipientes, sino al tiempo salvífico.

43. Prov. 6,6-11, cfr. 30,25, cfr. a este propósito B. Gemser, Sprüche Salomos, HAT 1963², 39: «Los poetas de los proverbios dirigen una guerra incesante contra la pereza».

44. O.c. (nota 40), 112.

y su rechazo total en Nazareth. (*Tekton,* por cierto, y no la lección variante atenuada, inspirada en Mt 13,55: *tou téktonos ho hyios,* P^{45} entre otros)[45]. Jesús franqueó conscientemente el abismo entre los teólogos eruditos y los *amme ha' ares* ignorantes, abismo que en su tiempo determinó el Judaísmo palestino. Y, si se quiere, Jesús proclamó «la mayoría de edad teológica» de quien se deja afectar por su mensaje acerca de la irrupción del Reino de Dios (Lc 10,21 = Mt 11,25).

Los textos paralelos, relativamente numerosos, de los dichos del Señor, procedentes del immenso mar de la tradición judía y rabínica, se explican a partir del medio ambiente judío de su patria y de su tiempo. Jesús hablaba como un judío palestino a judíos palestinos, y hablaba de forma que podía hacerse oír y entender cabalmente por el pueblo sencillo. Por eso sus contactos inmediatos con el fariseísmo no necesitan exceder lo que tenía en común con los fariseos el Judaísmo palestino del siglo I d.C., comprometido con la herencia de los *Jasidim* de la época macabea[46]. Las descripciones de Jesús —emprendidas sobre todo por judíos modernos— han intentado siempre hacer de Jesús un «fariseo al estilo sapiencial». Este intento lo fomentó el tratamiento *«rabbi»,* aplicado irreflejamente a Jesús por estar totalmente injustificado[47].

---

45. Cfr. ante todo H. Windisch, o.c. (p. 42, nota 31), 120. 122-128 quien hace de Jesús un antiguo alumno de los rabinos; en parecida dirección, aunque con mayor reserva, R. Bultmann, Jesus, 56. Puede ser que Jesús procediera de una familia judía estricta de la ley. Pero el rigorismo posterior de su hermano Santiago, bien relacionado personalmente con los fariseos (cfr. Ant 20, 201 la indignación de los *perì toûs nómous akribeîs* a causa de su ejecución bajo el Sumo Sacerdote Ananos, hijo de Ananos), no demuestra aún que Jesús mismo —como Pablo— hubiera sido adicto a la facción farisea. Su hermano se comportó de modo reservado durante la vida de Jesús respecto de éste. Acerca de Jesús en cuanto tektōn, cfr. W. Bauer, Wörterbuch z. N. T. 1958^5, 1.601.

46. Cfr. O. Michel, o.c. (p. 60, nota 3), 312: «Tuvo contactos con el fariseísmo solamente en cuanto que le unía con el fariseísmo una herencia común de Jasidismo». A propósito de los *«Jasicîm»* como movimiento espiritual de renovación del Judaísmo del tiempo de la sublevación macabea, cfr. M. Hengel, o.c. (p. 45, nota 41), 236ss., 300ss.

47. Cfr. la reseña bibliográfica en H. J. Weiss, Der Pharisäismus im Lichte... des N. T., BAL 110, 2 (1965), 92ss. Cfr. por ejemplo P. Winter, o.c. (p. 62, nota 12), 133: «Yet in historical reality, Jesus was a Pharisee». Tras la interpretación de Jesús de R. Bultmann como «profeta y rabbi»

Ya G. Friedrich expresó esto en su artículo *«profētēs»* con oportunísima claridad: «Entre él y los rabinos no había una distinción de grado, como entre dos maestros distintos, sino una distinción específica. Jesús enseñaba como uno que estaba autorizado por Dios de manera especial. De forma que su palabra era palabra de Dios a la que no podían sustraerse los hombres»[48]. Por consiguiente, debería prescindirse absolutamente de designar a Jesús como *«Rabbi»* por razones de claridad.

3. Seguimiento y discipulado no se explican a partir del modelo de los rabinos

Teniendo en cuenta todos estos puntos de vista, resulta muy inverosímil que el fenómeno del seguimiento y del discipulado, que tanto nos interesa, pudiera derivarse del modelo de los doctores rabínicos de la ley y de la escuela. No existen relatos rabínicos de vocación y seguimiento análogos a las perícopas de Mc y Q. Tampoco se dejaba oír, por parte de maestros rabínicos, la invitación «sígueme», en el sentido de acceder a unas relaciones maestro-discípulo.

En cambio, en los evangelios, cuando acontece la «llamada» decisiva por parte de Jesús, se accede normalmente a la escuela por iniciativa de un discípulo[49]. Este acontecimiento no se describe nunca con el concepto «seguir» *(hlk 'ah^{a}rê,* arameo: *'zl btr),* sino normalmente con «aprender la Torá» *(lamad torah).* Resulta significativo que el equivalente neotestamentario

---

(arriba p. 65, nota 18) será difícil refutar esta afirmación trascendental. En torno a la polémica con las tesis anteriores de J. Klausner, cfr. W. G. Kümmel, HuG (16 nota 43), 2s. 188ss.

48. ThW 6, 844, 27ss., cfr. también W. G. Kümmel, o.c. 1-14.

49. Cfr. K. H. Rengstorf, ThW 4,447. Es típica la invitación a unirse a un maestro en Ab 1,6b; cfr. 1,4b. Las anécdotas rabínicas que versan sobre el ingreso en la enseñanza de la ley tienen una estructura totalmente diversa. A este propósito, cfr., arriba p. 49. Quizás presenta una analogía remota ARN Vs B c 26, p. 54, Schechter donde Hillel exhorta a los hombres que van al trabajo junto al portal de Jerusalén: «¿Por qué no entráis y heredáis la Torá y heredáis a la vez la vida de este mundo y la vida del mundo venidero? Así actuaba Hillel todos los días de su vida hasta que los hubo introducido por las puertas del cielo». Cfr. el proyecto parecido de Jetró, quien quiso hacer prosélitos de los madianitas, MekEx 18,27 (Lauterbach 2, 186, líneas 108ss.). En ambos casos se trata de aprender la Torá, no de «seguimiento».

(manthánein)[50] de este concepto, tan frecuente en las fuentes rabínicas, aparezca en los Sinópticos solamente una vez (en Mc) y en contexto totalmente distinto: «Aprended de la higuera esta parábola» (Mc 13,28 par Mt 24,32). Fuera de esto, lo encontramos sólo dos veces en pasajes probablemente redaccionales (Mt 9,13; 11,29) donde volvieron a desempeñar un papel especial la prueba escriturística y el método exegético, bajo el influjo de la «erudición escriturística» judeo-cristiana (cfr. Mt 13,52)[51].

El ejemplo típico de ingreso a unas relaciones rabínicas maestro-discípulo lo reproduce una *Baraita* que no debe situarse temporal y especialmente demasiado lejos de la actividad pública de Jesús. Janina b. Dosa, taumaturgo y galileo tardío, vino a Arab, en la alta Galilea, «para aprender la Torá con R. Yojanán b. Zakkai» *(shlk llmod tora 'sl r" Yohnn bn zk'y)*[52]. Según K. H. Rengstorf este «uso de *lmd* en el Judaísmo rabínico (apunta) a una fuerte intelectualización ulterior de la religiosidad judía en contraste con el Antiguo Testamento» (ThW 4,405). Tal intelectualización, por el contrario, no es en modo alguno comprobable en la predicación de Jesús... en oposición con los fariseos de entonces y con Pablo, maestro de la ley. Junto a esto, aparece también el concepto «servir» *(smms)* ya que la obligación del discípulo del rabino era servir a su maes-

---

50. A propósito de la fórmula *lmd tôrh* cfr. por ejemplo ARN Vs c.6, p. 29 Schechter: Akiba, a los cuarenta años, pide a un maestro elemental: *rb lmdny tôrh;* en la p. 30: R. Eliezer (b. Hircanos) tenía 22 años: *wl' lmd tôrh;* Joma 35b: el rico Eleazar b. Carsom estaba siempre pensando en: *llmôd tôrh* (2x); Sanh 68a: Eliezer b. Hircanos estaba gravemente enfermo y excomulgado. La respuesta de sus alumnos a su pregunta. ¿A qué habéis venido? *llmôd tôrh.* Cfr. también la rima aramea de Hillel en Ab 1,3: *ûd ᶜlā yeilaf qᵉtala' hayyāb;* cfr. además Ab 2,12b.14a. 16; 4,5a.20; 6,3 y passim. Cfr. también K. H. Rengstorf, ThW, ThW 4, 403ss. y abajo nota 55.

51. A propósito de la tendencia escriturística erudita en Mateo, cfr. W. G. Kümmel (Feine-Behm), Einleitung in das N. T., 1963[12], 65ss., 68s. Sin embargo, en el mismo Mt 9,13 y 11,29 no se entiende por *manthánein* «aprendizaje» rabínico, cfr. K. H. Rengstorf, ThW 4, 408: «Esto responde a la predicación de Jesús; a Jesús no le importa la comunicación de conocimientos... sino la entrega sin reservas a él».

52. Ber 34 b, a este propósito J. Neusner, The Life of Rabban Yohanan b. Zakkai, 1962, 30s.

tro, idea rechazada claramente en Lc 22,26s. para el discípulo de Jesús: *egōde en mesōi hymon eimi hōs ho diakonōn*[53].

En las fuentes rabínicas, es verdad, se usa frecuentemente el concepto «seguir» en el sentido del «andar» concreto de los discípulos «detrás del maestro» por los caminos trillados. Pero es sencillamente expresión de la natural subordinación del discípulo, sin sentido alguno profundo, y va siempre unido a una auténtica situación de peregrinación y viaje. Casi nunca cobra el sentido general: «cuando yo era discípulo en casa de R. N. N.»[54]. Por eso no es lícito apurar la interpretación del concepto.

---

53. Cfr. Bill. 1, 527, 920 y K. H. Rengstorf, ThW 4, 437: Ab 6,5: la Torá se adquiere por 48 cosas: 1. «aprendiéndola» (btlmôd)... 9. «sirviendo a los sabios» *(bsmôs hkmîm)*. Cfr. en cambio la tradición posterior de R. Yojanan (mediados del siglo III d.C.) Ber 7b: «Es más grave servir a la Torá (e. d. a sus maestros) que aprenderla» y la argumentación por el comportamiento de Eliseo en 2 Re 3,11; de modo parecido el recurso a 11Re 19,21 en *Seder EliyyahuR* ed. Friedmann c. 5 p. 23. Cfr. también BB 10,8(b) y SNu 18.18 § 118 donde «servir a los eruditos» se identifica con «aprender». A propósito de Lc 22,26, cfr. aún Mc 10,41-45 par Mt 20,24-28 y la polémica antifarisaica en Mt 23,6-11. Cfr. también E. Fascher, ThLZ 79 (1954), 331 a propósito de Jn 13,4-16: «¿Dónde se habría prestado un Rabbi a semejante acción?» En la escuela rabínica era ya necesario un escalafón estricto de superiores y súbditos debido a la formación graduada progresiva en Sagrada Escritura, Mishna, Gemara, opción autónoma de *Halakot* hasta la ordenación. Cfr., en cambio, Mc 9,33-35 par. que rechaza bruscamente esta idea. En oposición al rabinismo, Jesús tenía un enfoque totalmente «antijerárquico». Cfr. a este respecto también la autoevolución rabínica en el cap. VI de Pirqe Abot y la aversión de los estrictos de la Ley hacia el *'am ha'ārες* Bill. 2, 509-519.

54. Esto ante todo indica —en Oriente hasta nuestros días— la diferente posición, cfr. G. Kittel 1,213: «Un comienzo de síntesis o de teologización... no es perceptible en ningún sitio». El concepto aparece generalmente en anécdotas típicamente redactadas que hablan de la vida común del maestro y del discípulo. En la Mishna no se encuentra ninguna anécdota de este estilo; unas pocas solamente en la Tosefta y en los midrashim tannaítas; son relativamente frecuentes en la Gemara de los Talmudes tardíos»: cfr. TBer 1,4 (línea 1); TPara 10,3 (línea 638). En TPes 1,27 (línea 157) = jAZ 40a, 42s., en oposición con los paralelos posteriores (Erub 64b y LevR 37,3) no vuelve a hablarse más de un «seguir» del discípulo. Cfr. además MekEx 31, 12 (L 3, 197) = Joma 85a; SDtn 31,14 § 305 = Keth 66b; cfr. también jChag 77a, 53f. y ARN Vs. c.4, p.21 Schechter; *Ab 1,11 hb'ym 'hrykm* no tiene el sentido de «caminar detrás de», sino que los alumnos siguen a su maestro a su lugar de destierro —en el extranjero pagano— y allí se apartan de su doctrina. El arameo *'zl btr,* como en general los documentos de la época tardía, es más frecuente que el hebreo *hlk 'hry;* cfr. Ber 23a/b. 24b (=

Este concepto tampoco reproduce la tendencia del discípulo —observable en las relaciones rabínicas maestro-discípulo— a aprender del comportamiento diario del maestro la *halaka* hasta llegar al ámbito de la intimidad. Por lo demás este suceso tampoco tiene su correspondencia en los evangelios[55].

La comunidad de vida y mesa de Jesús con sus discípulos tampoco tenía exactamente el sentido de que los discípulos tuvieran que aprender de memoria la *«Halaka»* de su maestro en el comportamiento diario de Jesús. Seguir a Jesús no significaba precisamente imitar cada una de sus acciones. Es llamativo el pequeño papel que desempeña en los evangelios el «modelo» o la «imitación» de Jesús. Parece que Jesús no orientó la mirada de sus discípulos hacia su comportamiento diario, sino ha-

---

RH 34b). 33b., 42b. (en el cortejo fúnebre detrás del cadáver de Rab); Ber 60a (dos tradiciones); Shab 12b (visita común de enfermos). 112a (al «seguir» se le añade el «estar de pie» del discípulo delante del maestro sentado); BM 24b (dos tradiciones); Chull 48a/48b. Pasajes como Erub 30a (= Ber 44a) y Keth 72b, ambos de Rabba b. Bar Jama (cfr. Ber 23a/b; Shab 12b) los interpreta 1,188 especialmente en el sentido de «cuando yo estaba de discípulo en casa del R. N. N.». Pero, por el contexto, quieren decir únicamente, como todos los demás: «Cuando yo iba de camino con el R. N. N.» (como discípulo suyo). De aquí que «ser discípulo» pudiera iniciarse todavía de manera especial, cfr. Chag 15a Bar: Ma'aseh acerca de «Ajer» (el apóstata) quien un sábado cabalgaba sobre un caballo, y R. Meir (su antiguo alumno) caminaba detrás de él para aprender la Torá» (cfr. arriba, nota 50). La diferencia fundamental con los evangelios consiste también en que sigue siendo siempre el discípulo, y no el maestro mismo, quien habla de «seguir». Invitaciones ocasionales a la «labor de seguir» tienen un sentido totalmente distinto: «Deja (tus) Mishnayot y sígueme (mi interpretación), *šbwq mtnytyn w'ty btry* BQ 36b. y Keritot 19b. Indica el carácter institucional del «caminar detrás» en el sentido de diferencia de posición social MQ 16b: Mar Uqba, enfrascado en un caso jurídico, olvida que está caminando delante y no detrás de Shemuel, el presidente del juicio, y queda por ello proscrito a un día de entredicho. Toda esta esfera de comportamientos y advertencias es diametralmente opuesta a las relaciones de Jesús con sus discípulos. Hay que preguntar además a ver si las anécdotas más antiguas, la de R. Yojanan b. Zakkai, por ejemplo, no fueron cuidadosamente redactadas a partir de un uso fijado anteriormente. En todo caso no sería lícito deducir el «seguimiento» de los discípulos en general a partir de las relaciones rabínicas maestro-discípulo.

55. Cfr. por ejemplo en Ber 23a/b el ejemplo del R. Yojanan ante sus discípulos que le seguían y la colección de anécdotas en 61b - 62b además de las repuestas estereotipadas del R. Akiba, b. Azzai y R. Kahana ante sus indignados maestros: *tôrh hy' llmôd 'ny sryk.*

cia la Basileia inminente y a la realización de la voluntad concreta de Dios. Por lo demás, se echa totalmente de menos, en torno a Jesús, la atmósfera erudita de la escuela. Gerhardsson la describe impresionantemente con estas notas: estructura eficaz de la enseñanza graduada, depuradas técnicas memorísticas y estudio intenso de largos años. La meta consistía en llegar a ser uno mismo un maestro famoso, como lo parafrasea, por ejemplo, la noticia acerca de la excepcional carrera de Akiba: «A los cuarenta años fue allá para aprender la Torá; al cabo de trece años enseñaba Torá para los muchos» *(bn 'rb'îm šnh hlk llmod torh swf sls srh snh lymd torh brbim)*[56].

También era una idea inconcebible en el seguimiento de Jesús el cambio de maestro, recomendado ocasionalmente al «discípulo de la escuela erudita». La meta de la actividad de Jesús no la constituía la formación tradicional o el cultivo de la erudición exegética o apocalíptica, sino la predicación de la proximidad de Dios en palabras y obras, la apelación a la conversión, la proclamación de la voluntad de Dios, entendida radicalmente en su referencia a la soberanía de Dios inmediatamente inminente; más aún, irrumpiendo en su propia actuación. «Seguimiento» y «discipulado» estaban dirigidos del mismo modo a esta grandiosa meta única[57]. Para la enseñanza ordinaria eran requisitos fundamentales la *stabilitas loci* en una escuela fija y unos medios seguros de subsistencia[58]. En cam-

---

56. ARN Vs A c. 6 p. 29 Schechter; cfr. en cambio la conocida descripción de la formación regular en Ab 5,21: «Cinco años de Sagrada Escritura, diez de Mishna, trece de cumplimiento de los mandamientos, quince de enseñanza *(ltlmôd)...*» Cfr. S. Krauss, Talm. Archäol. 3, 218ss., 231ss. Son totalmente aberrantes las suposiciones de J. J. Vincent, Did Jesus teach His Disciples to learn by Heart. Studia Evangelica III, 2 TU 88(1964), 105-118.

57. A propósito del cambio de maestro cfr. S. Krauss, o.c. 3, 220. Cfr. en ARN Vs A c. 3 Schechter p. 16 el consejo de R. Meir y correlativamente la advertencia contra la disipación c. 8 p. 36. A propósito de la formación tradicional y escolar de los rabinos, cfr. K. H. Rengstorf, ThW 4,438ss., cfr. 452; cfr. también W. G. Kümmel, Jesus und der jüdische Traditionsgedanke, en: HuG, 15-35. Acerca de la exigencia de obediencia por parte de Jesús, cfr. Lc 6,46-49; Mc 4,2-9; Mt 21,28ss. y R. Deichgräber, ZNW 52 (1961), 119-122; cfr. también abajo pp. 105ss.

58. Ya Sir 51,23 invita a su byt midrš y en el v. 29 a su yšybh. La invitación de los vv. 23-30 está formulada de modo en parte parecido a Mt 11,28s. Sólo que aquí no está en el centro la sabiduría (= Torá Sir 24), sino

bio Jesús se parecía en esto más a los predicadores itinerantes cínicos que a los rabinos[59]; andaba por Galilea y las regiones colindantes y hablaba al pueblo inculto. Jesús y sus discípulos vivían probablemente de obsequios voluntarios (Lc 8,3) rechazando toda previsión. Por consiguiente, «seguir» significa primariamente seguirle concretamente en sus correrías y tomar parte con él en su destino inseguro y hasta peligroso; sólo en un sentido derivado venía a significar hacerse discípulo suyo.

Este es tal vez el sentido de la sentencia del Hijo del Hombre, mal entendida a menudo, acerca de la falta de patria y hogar[60] (Mt 8,20 = Lc 9,58). La pregunta precedente (Mt 8,19 = Lc 9,57; cfr. arriba p. 35): *akolouthēsō soi hópou ean aperjēi*, recoge muy exactamente la intención del seguimiento de Jesús. Su respuesta, sin embargo, la agrava, indicando con una metáfora que el camino del «Hijo del Hombre» conduce a la inseguridad total.

Jesús mismo. Acerca de las relaciones entre la sinagoga y la escuela, cfr. M. Hengel, ZNW 57 (1966), 170s., nota 91, cfr. también B. Gerhardsson, Memory 85ss.

59. A propósito de Jesús en cuanto predicador itinerante, cfr. A. Bengel, Gnomon ad Mt 8,23: «habebat scholam ambulantem». Más detalles en E. Haenchen, Weg Jesu, 33s.; O. Betz, o.c. (p. 11, nota 2), 47: «un maestro itinerante al que acompañó un grupo de discípulos. Esto no tiene por qué ser necesariamente alusión a un Rabbi». H. Windisch, o.c. (p. 42, nota 31), 157e sugiere que el motivo del maestro itinerante une a Pablo y Jesús y, al mismo tiempo, se encuentra en el theîos ánthropos del estilo de un Pitágoras y un Apolonio. Sugieren ciertas analogías entre los maestros cínicos itinerantes y Jesús C. Schneider, o.c. (p. 26, nota 34), 1, 35ss. 43s. 80 y passim; E. Wechssler, o.c. (p. 17, nota 16), 242-266 quienes, por cierto, acentúan excesivamente los contactos. Cfr. también E. Fascher, ThLZ 79 (1954), 331 y H. L. Jansen, RHPR 18 (1938), 242ss. La oración de Nabodid, línea 4, cfr. R. Meyer, BAL 107,3 (1962), 16 y 30, Klearsch v. Soli siguiendo a Jos. c. Ap. 1, 176ss.; Jos. Ant. 8,46ss; 20, 142; Hch 13,6 y 19, 13 dan testimonio de exorcistas y taumaturgos judíos itinerantes en la diáspora.

60. Cfr. a este respecto E. Schweizer, o.c. (p. 11, nota 2), 13s. y Neotestamentica, 1963, 72; cfr. también W. G. Kümmel, Verheissung und Erfüllung, AThANT 6 (1956^3), 40. Más fácil de comprender que el paralelismo –citado desde Wettstein– de Plutarco, Tib. Gracch. 9 p. 828c (al respecto H. Almquist, Plutarch u. d. N. T., ASNU 15 (1946), 36s.) es objetivamente la enumeración de signos propios de la libertad del verdadero cínico en Epicteto, diss. 3,22,45ss. (cfr. arriba p. 48), aunque también esta enumeración pasa por alto la situación concreta de Jesús. Ph. Vielhauer, Aufsätze z. N. T., 124, objeta que Jesús vivió con relativa seguridad... «tenía

Se ha buscado inútilmente maestros itinerantes del rabinismo que se dirigían, sobre todo, a los *'amme ha'ares*. La hipótesis de J. Klausner, según la cual, el *Rabbi* y predicador itinerante galileo hubiera sido como *obr Glil 'h* «un fenómeno cotidiano» —hipótesis que después hizo suya R. Otto y la combinó con los profetas sirios según Orígenes (c. Cels. 7,9)— no resiste una crítica detallada[61].

Además, no hay rastro alguno en torno a un mandamiento fundamental rabínico consistente en tratar siempre de relacionarse y discutir con otros eruditos o simpatizantes[62]. La predicación al pueblo, al aire libre, constituía una excepción en el Rabinismo. Al menos en la época tardía estaba prohibida la enseñanza pública en la calle, por ejemplo, en días de ayuno o en fiestas fúnebres[63]. No se debe sobrevalorar en modo alguno el

---

'su casa' en Cafarmaún, tenía amigos y partidarios que se ocupaban de su mantenimiento y le daban albergue». Esta objeción no tiene ni idea de que aquí por «casa» se entiende un dato típico de situación; cfr. R. Bultmann, Syn. Trad., 257.358. También desconoce Vielhauer que Jesús, exactamente lo mismo que Juan Bautista, por ser «profeta» carismático-escatológico en medio de las tensas circunstancias de Palestina, vivió realmente con una inseguridad y un riesgo extremos y que los pone aquí de manifiesto por medio de una imagen literaria. Por lo demás, si él habla poco de esto, se debe probablemente a que Jesús en Mt 6,34 se refería también a sí mismo. Mucho más elocuentemente habla el miedo de su familia: Mc 3,21. Cfr. también la referencia de O. Betz, NovTest 6 (1963), 41s. a Lc 13,31-33.

61. J. Klausner, Jesus von Nazareth, 1952[3], 347 y R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 3.ª ed. inv. 1954; cfr. 267. Los dos pasajes tardíos Chull 276 y Sanh 70a aluden únicamente a un viajero galileo que brindaba su erudición escriturística en una sinagoga —se supone babilónica— probablemente en una época en que Galilea constituía el centro propio del Judaísmo palestino. Cfr., por ejemplo, también Jos. Ant 20, 34 y 43: el comerciante misionero Ananías y el galileo estricto de la ley Eleazar en la Adiabene o el predicador de penitencia Akibas en Guinzaq en la Media, Bill. 4, 101. El texto paralelo de Shab 88a habla sólo de un «galileo» que recitó una Baraíta en presencia del babilonio R. Jisda (siglo III d.C.).

62. Cfr. Ab 1, 4b; 2, 4b; 3, 2b.3.6 y, sobre todo, 4,14. Cfr. también el destino del discípulo predilecto del R. Yojanan b. Zakkai, Eleazar ben Arakh. Este marchó a Emaús donde no había academia y, debido al aislamiento, fue espiritualmente a menos, ARN Vs A c. 14 p. 59 Schechter, Shab 147b; KohR 7,7, cfr. J. Neusner, o.c. (nota 52), 175 nota 2; cfr. W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, 1903[2], 1,71s.

63. Cfr. al respecto Bill. 2, 157 ad Lc 5,1. Según MQ 16a (Bill. 1, 391) el patriarca Yehuda hannasî' prohibió la instrucción de alumnos en la

influjo de los eruditos fariseos en Galilea, algo apartada antes del año 70 de los grandes centros judíos. Durante los 17 años que el R. Yohanán ben Zakkai actuó en Arab de Galilea, a medio camino entre Nazareth y Cafarnaún, la población debió de proponerle sólo dos casos halákicos, ambos sobre la curación en sábado. (Según J. Neusner, hay que fijar esta fecha entre el 25 y el 45 d.C.). En este contexto se le atribuyó esta lamentación: «Galilea, Galilea, tú odias la Torá. Tu final será ser presa de los opresores (los romanos)», donde por «odio contra la Torá» se entiende el desprecio hacia la Parádosis farisaica, según la escuela de Hillel[64].

Pero —y esto es muy posible y hasta probable— antes del 70 d.C. el fariseísmo —del que sabemos poquísimo— a una con sus métodos pedagógicos y formativos no debía de estar todavía tan anquilosado institucionalmente ni tan completamente fusionado con la erudición escriturística como en tiempos posteriores y poseía todavía un componente carismático esencial. Entonces, *eo ipso,* se acercó con más fuerza a los movimientos profético-escatológicos descritos, al menos en ciertos ámbitos parciales. La raíz común de los *Jasidim* de la época macabea con el Esenismo —que al mismo tiempo fueron sin duda los padres de la Apocalíptica judía— invita a suponer que el fariseísmo, en su primera época, poseía un carácter escatológico-caris-

---

calle y excomulgó por 30 días al R. Jiyya porque se resistió. Cfr. también Erub 39a. El hecho de que el místico y asceta (cfr. Chag 14b y TJeb 8,4 línea 250) Simón b. Azzai (100 d.C.) quien personalmente nunca llegó a ser ordenado, enseñara publicamente en la calle lo tuvo Raba, ya en el siglo IV, por una singularidad. A propósito de las predicaciones públicas de penitencia en los días de ayuno del pueblo (en sequías, etc.) cfr. Bill. 4, 101ss. especialmente 104; cfr. también Jos. Vit 290ss.; a propósito de las oraciones fúnebres, cfr. Bill. 4, 585ss.

64. Cfr. J. Neusner, o.c. (nota 52), 28s., cfr. 31; R. Meyer, o.c. (p. 37, nota 16), 70 nota 1, *'Arab* es la actual *'Arrāba* (arab. *'Arabet battof*). Acerca de este conjunto cfr. W. Bayer, o.c. (nota 3), 25ss. En contra de él hacia referencia H. Windich, o.c. (p. 42, nota 31), 125s. al galileo estricto de la ley Eleazar, el cual según Ant 20,43ss. apremió a circuncidarse al rey Izates de Abiadene. Seguramente se darían defensores rigurosos de la ley estricta en Galilea, la tierra madre del movimiento celota. Pero esto no demuestra todavía la expansión de la erudición escriturística de sello jurídico según el estilo de la «Parádosis» farisaica.

mático más fuerte que después de las catástrofes transcendentales del 70 y del 135 d.C.[65].

Tampoco es en absoluto identificable con la erudición escriturística, aunque ésta había sido el elemento formador del grupo dirigente fariseo y se fusionó cada vez más fuertemente con el fariseísmo[66]. El triunfo total del mismo significó entonces también su supresión como «partido» judío: más o menos a partir de finales del siglo II d.C. vino a ser, incluso en la tradición rabínica, un mero concepto «histórico»[67]. En tiempo de Jesús no era, lo que se dice, una magnitud unitaria. Estaba dividida en un ala de orientación prevalentemente universalístico-intelectualista y otra de orientación más nacional-escatológica: las escuelas de Shammai y Hillel que luchaban entre sí violentamente. Por cierto que los únicos que sobrevivieron a la catástrofe del 70 d.C. fueron los Hillelitas[68]. Esto podría explicar por qué no parece haber sido del todo unitaria la relación entre Jesús y los fariseos, salvándola del barniz esquematizante de la tradición posterior.

H. F. Weiss hace referencia en este contexto a Lc 7,36; 11,37 y 14,1, la advertencia de los fariseos de cara a Herodes Antipas (Lc 13,31-33) y el «diálogo de escuela» (Mc 12,28-34), detalles que Mt y Lc transforman en diálogos polémicos[69]. Jesús suscitó, quizás, al principio la impresión de que con su mensaje estaba situado en cierto modo entre dos frentes. De este modo, el ala *shammaíta,* presuntamente más fuerte en Galilea, pudiera haber aceptado al principio, relativamente bien la llamada a penitencia de Jesús acerca del Reino próximo, mientras la amplitud humana del mensaje de Jesús contactaba con

65. Cfr. a este respecto arriba p. 37, nota 16 y p. 41, nota 28. Más detalles en R. Meyer, Prophet 56ss.; Tradition 55ss., 75ss.; ThW 6,819, 31ss.; 824,10ss.; cfr. M. Hengel, Zeloten 239 y a propósito del milagro entre los primeros tannaítas A. Guttmann, o.c. (p. 32, nota 4), 363-406. También debió de haber auténticas vivencias extáticas y no sólo especulaciones místicas tras la famosa Baraíta Chag 14,9 que versa sobre el «viaje celeste» de Ben Azzai, Ben Zoma, Eliseo b. Abuya y Akiba.

66. Cfr. J. Jeremías, Jerusalén z. Z. Jesús 1962^3 265-94 = II B 101-130, y R. Meyer, o.c. 71ss. 84ss.

67. R. Meyer, o.c. 71ss. 84ss.

68. O.c. 57, 73, 77, 85: el año 132 d.C. volvió a estar viva el ala «celota» bajo la guía de Akiba y apoyó a Bar Kosiba 245s.

69. H. F. Weiss, Der Pharisäismus im Lichte... des N. T. BAL 110, 2 (1965), 103s. 115ss.

ciertas formulaciones de Hillel[70]. La brusca condenación por parte de Jesús de la parádosis *ton presbyteron* (Mc 7,3.5 par.) que hurgaba en los fundamentos del fariseísmo, y su dedicación consciente, ilimitada al *'am ha' ares* tuvieron que conducir, en fin de cuentas, a una ruptura radical. La situación en Palestina, en tiempos de Jesús, era, en conjunto, demasiado complicada, casi paradójica, para poder someterla a un esquema.

Precisamente las fuentes rabínicas posteriores, en su afán de proyectar a la época anterior las sacrosantas instituciones de su actualidad histórica, necesitan constantemente una interpretación crítica. En esto puede prestarnos una cierta ayuda Fl. Josefo, a pesar de ser personalmente un escritor declaradamente tendencioso que, por ejemplo, tergiversa casi completamente la escatología judía contemporánea[71]. Por esta razón podría ser también imposible retrasplantar a Jesús y sus discípulos las relaciones maestro-discípulo del Rabinismo posterior, al modo que lo hace A. Schulz y anteriormente B. Gerhardsson[72].

4. Afinidades y diferencias fundamentales respecto del profetismo apocalíptico-celota

Respecto a la llamada de Jesús a seguirle, los paralelismos esenciales están indudablemente más bien por el lado del profetismo apocalíptico-celota. Este poseía un apoyo probablemente más fuerte en Galilea, muy agitada políticamente desde los días de Herodes[73] que, por ejemplo, el fariseísmo de cuño hillelita. Aquí podía uno ser llamado al «seguimiento» en concreto y con extrema incondicionalidad. Los «llamados» —es curioso que este concepto tiene el significado de «élite» de Dios en el rollo

70. Acerca de Hillel, cfr. Ab 1,12s.: pacifismo, filantropía y humildad; Schab 31a Bar.: La regla de oro como síntesis de la ley a este respecto Bill. 1,357; Yom tob 16 a Bar. Bill. 1,421; cfr. también arriba p. 77. Estos no son más que contactos fugaces.

71. Cfr. a este propósito M. Hengel, o.c., 6-16.

72. Cfr. B. Gerhardsson, Memory 326 apelando a R. Bultmann, cfr. Conectanea Neotestamentica 20 (1964), 24, atenúa en p. 35: «no ordinary Rabbi, much less a Rabbinic lawyer of late Tanaitic or Amoraic time». ¿No se usa aquí el concepto «Rabbi» de manera «inadecuada» y, por ende, ininteligible? Cfr. para todo este conjunto también la crítica hecha a Gerhardsson por J. Neusner, HThR 59 (1966), 392 nota 5.

73. Cfr. M. Hengel, o.c., 319-324, 333s, 337s, 353s, 375, 378s.; cfr. 57ss. Lc 13,1 y la Vita de Josefo.

de guerra y en el Documento de Damasco[74]– en lo concierniente al Reino próximo de Dios, tenían que estar dispuestos a dejar familia y bienes para arriesgar hasta la propia vida con fidelidad inquebrantable y confianza total en el jefe carismático, mandatario de Dios. Y esto, tanto si se trataba de contemplar en el desierto los milagros del segundo éxodo, siguiendo al último «Redentor»[75], como de «acelerar el final» en la guerrilla contra la ocupación romana y sus cómplices judíos (cfr. arriba, nota 25). La irrupción del final dependía de la cooperación divino-humana.

Así, por ejemplo, podría proceder también de un medio ambiente celota la imagen de llevar la cruz porque, en tiempo de Jesús, la crucifixión tenía una tradición secular y, probablemente, fue ejecutado en cruz más de un «profeta mesiánico»[76]. Parece ser que la interpretación judía de Dt 21,22s. experimentó una clara transformación debido a la impresión causada por las numerosas cruces levantadas por los romanos en la Palestina judía[77].

---

74. 1 QM 3,2; 4,10; qrw'y '1 cfr. 2,7 = 1 QSa 2,2 y CD 2,11 y 4,4. El modelo veterotestamentario está en Num 1,16 y 26,9.

75. Cfr. la frase compendiosa: «Como el primer salvador (Moisés) así será el último (el Mesías)», J. Jeremías, ThW 4,864, Documentación en nota 140. Cfr. también H. M. Teeple, The Mosaic Eschatological Prophet, JBL Mon Ser 10 (1957), 49ss., 63ss., y arriba p. 38, nota 21 y p. 65, nota 17.

76. Cfr. A. Schlatter, o.c. (p. 20, nota 23), 350; M. Hengel, o.c. 265s. y A. Schulz, o.c. (p. 11, nota 1), 85. Así –según Jos. Ant. 20,102– Santiago y Simón, hijos ambos del «pretendiente mesiánico» Judas Galileo y hermanos mayores del «pretendiente» Menahem, fueron arrestados y crucificados ca. 46 d.C. por el sobrino de Filón y renegado judío Tiberio Alejandro, por aquel entonces procurador en Judea. Cfr. ya la documentación rabínica acerca de los «salteadores» crucificados y la crucifixión del maestro de la ley José b. Joezer por orden del sumo sacerdote Jakim-Alkimos en la época macabea, en: G. Dalman, o.c. (p. 19, nota 20), 171s.; En Jos. Ant. 13,380 y 4Qp Nah 1,7 (Lohse 262) la crucifixión de 800 fariseos por orden de Alejandro Janneo; Bell. 2, 73ss. = Ant 17, 293ss. = Ass Mos 6,8s. la crucifixión de 2.000 judíos alrededor de Jerusalén por orden de Varus ca. 3 a.C. Cfr. además Bell 2, 241, 253, Ant 20, 129.161 los crucificados por los procuradores Quadratus y Félix y Bell 2,306. 308 por Florus. Cfr. a este respecto E. Stauffer, Jerusalem u. Rom, 1957, 123-127. Probablemente fue utilizada la crucifixión ya en tiempos de Antíoco IV Epífanes: Jos. Ant 12, 256 y Ass Mos 8,1s.

77. A propósito de la exégesis rabínica de Dt 21,22ss., cfr. Billerbeck 1, 1.013, 1.034 y 3, 544. Cfr. Tg Jer I Dt 21,23: «Porque colgar a un hom-

Bajo la expresión «Toraverschärfung» («Radicalización de la ley»), H. Braun elaboró los motivos de la «renuncia a los bienes»[78], de la «parénesis martirial»[79] y de la «separación de la familia y parentela»[80] en el seno del Esenismo y de la tradición de Jesús. Pues bien, tales motivos estaban acuñados de modo especial entre grupos apocalíptico-entusiastas y celotas[81].

Parece ser, pues, que en la Palestina judía del tiempo de Jesús «vocación» y «seguimiento obediente» tenían, ante todo, un fundamento carismático-escatológico. Sin embargo, se acu-

---

bre es un menosprecio de Dios» *('rwm qylwti' qrm 'lh ' lmslwb gbr)*. Cfr. también S Dtn 21,22 § 221 y la discusión en Sanh 46b con la parábola de R. Meir. Los rabinos abreviaban el tiempo de la suspensión en la horca a un momento corto. La concepción más antigua —probablemente prerromana— la reproduce el Tg Jer I a Num 25,4 en el contexto de la tradición de Fineés cuando los judíos crucificaban y empalaban a ciertos malhechores probablemente bajo el influjo perso-helenístico *(ûyhwyn slbyn kl mn dmthyyb lmtqtl')*. Cfr. también el proceder de Simeón b. Shetaj contra las «pitonisas de Askalón» Sanh 6,5c y jChag 78a línea 12. Es significativo que no se habla en ninguno de los dos ejemplos de un apedreamiento precedente. Quizás se trataba aquí de una primera reacción farisea bajo la reina Salomé Alejandra, amiga de los fariseos (76-67 a.C.). En la época posterior, bajo la dominación romana, no hallamos, en cambio, la horca más que precedida de apedreamiento. Según Jos. Ant 4, 202 (y también 264s.) la suspensión en la horca duraba todo el día. Pero ya en TSanh 9,6 (línea 429, 20s.) se supone probablemente la abreviación a un momento. La discusión de R. Eliezer b. Hircanos (Sanh 6,5) con los sabios, es decir, con la mayoría de los maestros de Yabne, es una muestra de la tensión entre las opiniones más rigurosas anteriores y la doctrina posterior. La antigua Bar. Sanh 46b: «Si significara: perpetrado el crimen, lo tienes que colgar, entonces yo habría dicho: primero colgar, y luego matar, como lo hace el régimen *(malkût)*; pero si significa (Dt 21,22): matado y colgado, primero que se le mate y luego que se le cuelgue». (Traducción de Golsmidt) es señal de que la crucifixión fue objeto de debate como posible forma de pena capital, no obstante, al rechazar la costumbre romana se llegó a una repulsa que se fundamentó en Dt 21,22.

78. H. Braun, Radikalismus (cfr. nota 17), 1, 73-80, 105, cfr. Qumran u. d. N. T. 1,18 ad Mt 6,19.25; 21 ad 10,9-12 y passim.

79. Radikalismus 1,100-108; Qumrann 1,14 ad Mt 5,10-12; cfr. M. Hengel, Zeloten 261-277.

80. Radikalismus 1,57 nota 1; 95 nota 2; los enunciados acerca de la historicidad de las tradiciones parecen infundados; cfr. también arriba p. 28s.; además Qumran u.d. N. T., 1,22 ad Mt 10,34-39; 1,65 ad Mc 3,31-35; 1,88 ad Lc 9,59ss.

81. Cfr. M. Hengel, o.c., 231-234; cfr. 315ss. Cfr. también arriba p. 40, nota 24.

san aquí en seguida también las diferencias transcendentales respecto del mensaje y de la actividad de Jesús. En oposición con los otros movimientos escatológicos de su tiempo y con sus jefes, a Jesús no le interesaba colocarse personalmente al frente de una masa popular enfervorizada. Jesús rechazaba las exigencias de signos por parte del pueblo[82]. Lo que constituía la amenaza propia, mortal, de su obra era la falsa comprensión de su actividad en el sentido de un mesianismo político por parte de la masa, incapaz de comprender que alguien anunciara de manera carismática la proximidad del Reino de Dios, sin que se ocultaran detrás metas políticas.

El relato de las tentaciones de Q Mt 4,1-11 par., lo mismo que Jn 6,14s., indican cuánto se reflexionó sobre esto aun en épocas posteriores[83]. Como Jesús no se aisló con un grupo de elegidos del pueblo, sino que se mantuvo totalmente dedicado al pueblo en su predicación y actividad salvífica, no pudo evitar que la multitud le «siguiera» constantemente. Probablemente el afecto y entusiasmo de los peregrinos pascuales de Galilea provocó decididamente su arresto y ejecución en Jerusalén[84].

Sin embargo, Jesús no llamó nunca al pueblo como totalidad a «seguirle», sino siempre y únicamente a individuos escogidos, haciéndolos discípulos suyos[85]. Este detalle excluye la in-

82. Mc 8,11-13 = Mt 16,1-4, cfr. 12,38s.= Lc 11, 16.29; cfr. también Lc 23,8s. y Jn 6,30. También el proverbio de Lc 4,23 forma parte de este contexto.

83. También Mc 12, 13-17 hay que entenderlo desde aquí. Cfr. también arriba p. 60s.

84. A propósito del «seguimiento» de masas populares de mayor cuantía, cfr. Mc 3,7 par.; Mt 8,1; 12,15; 14,13 (= Lc 9,11, cfr. Jn 6,2); 19,2 (= Mc 10,1) 20,29 (Mc 10,46); cfr. también Mc 11,8s. par., como en general el uso lingüístico de *ójlos* en los Sinópticos; cfr. además R. Meyer, ThW 6,585ss. Aun cuando todos estos pasajes, menos Mc 11,8, son probablemente redaccionales, reproducen no obstante una impresión general, y no se puede apenas dudar de que Jesús dejó una fuerte impresión en el *'am ha' a res* de Galilea. Cfr. por ejemplo Jn 7,48s. y además R. Meyer, ThW 6,587-590. Parece sin fundamento la suposición de W. Bauer, o.c. (nota 3) 32, según la cual «la falta de clientela en su estrecha tierra natal le empujó a subir a Jerusalén». Lo contrario sería más bien el caso. Claro está que «clientela» no significa todavía conversión y obediencia (Mt 7,21 = Lc 6,46), antes al contrario, ahí estaba el verdadero peligro para la actividad de Jesús; cfr. arriba p. 61, nota 9.

85. Aunque en la tradición posterior coinciden «seguir» y «creer», «ser discípulo», «pertenecer a la Iglesia» (cfr. abajo p. 92, nota 97), sin em-

terpretación de un Jesús, «líder mesiánico» del pueblo, al estilo de un Judas Galileo o Teudas. La idea de guerra santa le era extraña, al menos en la forma tradicional atestiguada por los macabeos, esenios y celotas[86].

Lo mismo puede decirse también, sin duda, acerca de la idea de que su actividad y la de sus discípulos pudieran «acelerar» el término final. Este viene exclusivamente por un milagro de Dios: *automatē he gê karpoforeî*[87]. Su lucha escatológica iba contra los poderes diabólicos y las enfermedades causadas por ellos. Este problema lo había resuelto de manera harto simple la doctrina hipertrofiada de la época, acerca de la retribución, por medio de la ecuación: enfermedad = castigo justo[88]. Su única arma en esta lucha era la palabra autorizada. Para él estaba excluido a priori todo uso de la violencia. Jesús concentraba los mandamientos de la Torá en el doble mandamiento del amor. No es ninguna casualidad, por cierto, que no aparez-

---

bargo, la tradición ha mantenido que Jesús no invitó a «seguirle» más que a individuos concretos y no a la muchedumbre. Las «sentencias de seguimiento» (Mt 10,37ss = Lc 14,25-27; cfr. también 14,28-33 y Mc 8,34 par.), cuidadosamente redactadas por la tradición eclesial en un sentido más general, indican también que la llamada de Jesús sólo podía dirigirse en este punto a individuos. La intención de Jesús no era desplegar un movimiento espectacular de masas.

86. A propósito de la postura de Jesús ante la lucha, cfr. O. Betz, NovTest 2 (1957), 116-137; más moderado H. Braun, Qumran u.d. N. T., 1, 27.49; 2,92 y passim, el cual sostiene que el concepto de «guerra santa» en Jesús mismo fue un malentendido; en cambio admite el concepto de «dualismo de lucha» (1,27).

87. Mc 4,28; cfr. J. Jeremias, o.c. (nota 40), 151s., y E. Grässer, o.c. (p. 29, nota 43), 61; «La *Basileía toû Theoû* no es una magnitud creciente en la historia, sino el milagro independiente de todo obrar humano». Cfr. también R. Bultmann, Theologie, 6. A propósito del anhelo celota del fin, cfr. M. Hengel, Zeloten, 127-132.

88. Acerca de la lucha de Jesús contra las fuerzas diabólicas, cfr. J. M. Robinson, Das Geschichtsverständnis des Markusevangeliums, ATh-ANT 30 (1956), 34-75, cfr. también G. Bornkamm, JvN, 61s. Es verdad que Marcos recalca fuertemente este punto. Pero evidentemente también está en Q y no puede hacerse abstracción de él en la actividad de Jesús, cfr. abajo p. 96s. Acerca de la enfermedad como castigo merecido, cfr. Bill. 2,194-197. 527ss. Al lado está, por cierto, la obra de misericordia de visitar enfermos, Bill. 4, 573ss. A propósito de la importancia de las curaciones (y exorcismos, ambos son inseparables en la mentalidad antigua), cfr. R. y M. Hengel, Medicus Viator, Festschrift R. Siebeck 1959, 331-360.

ca en los evangelios el concepto de celo[89]. Jesús reprende severamente a sus discípulos quienes, siguiendo el ejemplo del celoso Elías (Lc 9,51-56), quieren castigar al pueblo samaritano inhospitalario.

La cuestión de la historicidad de este episodio —aparte de la imposibilidad de aducir pruebas tumbativas contra ella— es secundaria porque se puede partir igualmente del hecho «de que la comunidad montó estas escenas en el Espíritu de Jesús»[90].

Por otra parte, aunque Jesús llamaba sólo a individuos particulares, no fundó, como el Maestro de Justicia, una comunidad del santo resto, aislada hacia afuera. Jesús siguió estando abierto a todo Israel. Se sabía especialmente enviado a las «ovejas perdidas» (Mt 10,6; cfr. 18,12s. y Lc 15,3ss.), a los parias del pueblo, a los publicanos, prostitutas y pecadores, los cuales eran despreciados igualmente por fariseos y celotas. Precisamente la institución de los Doce apunta hacia esta abertura a todo Israel y tiene su modelo en ciertas acciones simbólicas carismático-proféticas del Antiguo Testamento[91]. De los Doce formaban parte tanto Mateo el publicano como Simón «el celoso». Los Doce no tienen por qué haberse identificado

89. Cfr. M. Hengel, Zeloten, 185ss. Por lo pronto Jn 2,17, en la cita refleja del salmo 69,10, en el contexto de purificación de templo, aplica el concepto de celo a Jesús. Cfr. también H. Braun, Radikalismus 2, 57ss. nota 1 las divergencias con Qumran.

90. R. Bultmann, Synoptische Tradition, 57.

91. Cfr. al respecto W. G. Kümmel, Kirchenbegriff u. Geschichtsbewusstsein in des Urgemeinde und bei Jesus, SyBU 1 (1943), 26ss.: «que no puede hablarse de una comunidad escatológica propiciada por la actividad terrena de Jesús». Además: Jesus und die Anfänge der Kirche, HuG 289-309 (StTh 7 (1953), 1-27), y la crítica que le hace E. Grässer, o.c. (p. 29, nota 43), 67 nota 2. Cfr. también H. Conzelmann, RGG[3], 3,624.629.646: «Es la comunidad de los que aguardan«. Parece ya demasiado amplia la definición de E. Fuchs, Gesammelte Aufsätze 2, 158: «concentración no organizada de la comunidad escatológica». A propósito de la institución de los «Doce» por parte de Jesús, cfr. E. Meyer, UAC 1, 291ss. 296.299, cfr. N. A. Dahl, o.c. (p. 61, nota 9), 158; W. G. Kümmel, Kirchenbegriff 30s.; HuG 56,291s.; G. Bornkamm, JvN, 138; E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im N. T., AThANT 35 (1959), 22. En cuanto a las reivindicaciones sobre todo Israel, cfr. 1 Re 18,31: El altar de Elías de doce piedras; 11,30s.: el manto del profeta Ahía cortado en 12 trozos delante de Jeroboam; cfr. también Jue 19,29 y I Sam 11,7.

con el número de los discípulos llamados por Jesús. El círculo de los discípulos debió de ser más amplio (cfr. Mc 10,32; 4,10 y Lc 6,13).

5. La llamada de Jesús a seguirle atañe únicamente al individuo que recibe la llamada

Por esta razón, la acción concreta de «seguir a Jesús en calidad de *«mathētēs»* llamado personalmente por él, y el hecho consiguiente de dejar familia y bienes pueden no haber sido la condición *sine qua non* para tomar parte en el Reino próximo de Dios. Tal condición afectaba solamente a los individuos invitados a ello (cfr. Mc 10,17-22 par.). Jesús no exigía a cada uno de sus oyentes esa vinculación fuera de serie a su persona y a su vida, vinculación que llegaba a su mejor expresión en el seguimiento[92]. Según los evangelios sinópticos no se predicaba en primer término a sí mismo como al revelador divino. Más bien proclamaba que el Reino de Dios empezaba con su actuación. Ante el horizonte del Reino se ofrecía a todos, en cambio, la conversión, es decir, el reconocimiento de la propia maldad y culpa, y el cumplimiento de la graciosa voluntad de Dios, la realidad de la misericordia y del amor con tal de renunciar a la propia honra y a todas las reivindicaciones religiosas frente al Padre del Cielo; la voluntad incondicional de perdonar al enemigo, en respuesta al inmerecido perdón de la inmensa culpa, por parte de la bondad de Dios[93].

---

92. Contra E. Percy, o.c. (p. 11, nota 2), 168-174. Cfr. en cambio H. Conzelmann, RGG[3], 3,629: «Jesús llama aquí y allá a seguirle. Seguirle es entonces una exigencia incondicional. Pero Jesús no hace de este seguimiento en el sentido exterior una condición necesaria para la salvación, es decir, no funda ninguna secta»; G. Bornkamm, JvN, 136 distingue «los discípulos en sentido estricto de los partidarios en sentido amplio». Le sigue H. E. Tödt, Menschensohn, 280; cfr. también W. G. Kümmel, HuG 291; A. Schulz, o.c. (p. 11, nota 1), 95ss.; E. Haenchen, Weg Jesu, 108, nota 5.

93. En torno a la predicación de Jesús sobre la voluntad escatológica de Dios, cfr. R. Bultmann, Jesus, 69-122, Theologie d. N. T. 11ss. 17ss. A propósito de la exigencia de conversión y obediencia, cfr. H. Braun, Radikalismus 2, 29-61; especialmente en relación con el movimiento rigorista esenio. Cfr. también G. Bornkamm, JvN, 74ss. 92-118, y C. H. Dodd, l.c. (nota 31): Jesús se manifiesta «en los evangelios más bien como maestro en el sentido ordinario. Su *metanoeîte* es un eco del *šub* profético».

La reflexión sobre la recompensa especial por el seguimiento empezó a desarrollarse en la tradición eclesial, como lo ha demostrado A. Schulz[94].

Poco se puede objetar contra el hecho de que penetrara en la predicación de Jesús la idea, extraña a ella, de un «doble discipulado». Porque la meta de la predicación del Jesús histórico no era precisamente obligar a todos los oyentes a hacerse sus «discípulos» en el sentido propio del término. El núcleo de su mensaje no lo constituía él mismo, su persona y su poder, sino la voluntad incondicional de Dios, de que iba a irrumpir próximamente la *basileia tou Theou*. Cuando Jesús formuló su objetivo y su poder no se trató de una autometa. Lo hizo más bien para calificar en términos últimos y definitivos su llamada a la decisión[95]. Los oyentes no tenían que optar primariamente por la persona de Jesús, sino por su mensaje acerca de la proximidad del Dios de la gracia y del juicio, aunque, en conjunto, no pueden separarse la predicación y la persona de Jesús, sobre todo después de complementarse con las curaciones en las que se hacía visible el signo «de que el Reino de Dios... está irrumpiendo»[96].

Mientras el «predicador» no vino a ser el «predicado», no se identificaron «seguir» y «creer», ni los «discípulos» vinieron a ser comunidad creyente. Pero, incluso aquí, sigue siendo chocante que el concepto «seguir» *(akolouthein)* no aparezca más que una vez en sentido traslaticio, en conexión con Jesús, fuera de los cuatro evangelios (Apoc 14,4: *houtoi hoi akolouthountes tōi arniōi hopou an hypágei:* «estos son los que siguen al cordero a dondequiera que vaya»). Del mismo modo la expresión *mathētēs* aparece únicamente una vez más en Hch, de Lucas, en el sentido de «creyente»[97]. La idea paulina de la *«mimēsis Jristou»* (cfr. 1 Cor 11,1) está orientada primariamente y de

94. O.c. (p. 11, nota 1), 117-125.

95. R. Bultmann, Theologie d. N. T. 8: «Fundamentalmente es él mismo en su persona el 'signo del tiempo'». Cfr. por ejemplo, Mt 11,3-6 = Lc 7,19-23; Mt 12,41s. = Lc 11,31; Mt 12,28 = Lc 11,20. También algunas frases con *ēlthon* como Mc 2,17 par. cfr. Lc 19,10; Mt 10,34; cfr. Lc 12,49; Mt 11,18s. = Lc 7,33 forman parte indudablemente de este contexto. Cfr. a este propósito ahora J. Jeremías, ZNW 58 (1967), 167.

96. R. Bultmann, o.c. 6 cfr. E. Grässer, o.c. 6 nota 3.

97. Cfr. A. Schulz, o.c. 137-179.

modo singular a la pasión de Cristo y no al seguimiento concreto de los discípulos de Jesús, a pesar de que se puede construir entre ambas una conexión superior, en el sentido de una comunión incondicional de destino. Las palabras acerca de llevar la cruz, formuladas de manera diversa en la tradición de Marcos y Q, son las más próximas a la idea paulina[98].

En caso de defender—por ejemplo con E. Percy— la opinión de que Jesús llamó de veras indiscriminadamente a todo el pueblo a «seguirle», quedaría Jesús peligrosamente asemejado a aquellos entusiastas apocalípticos que invitaban a la población judía de Palestina a seguirles como a nuevos Moisés. Porque, a priori, una de las acepciones traslaticias de «seguir» o «ir detrás» en el sentido de «creer» o de «obedecer» está totalmente injustificada. Más bien habría que distinguir entre la interpretación posterior de «seguir« en los evangelios y el sentido original de la llamada de Jesús a «seguirle».

6. Rasgos profético-carismáticos en la actividad de Jesús

Contra la tesis del predominio del elemento «carismático-profético» en la actividad de Jesús se podrían, desde luego, alegar reparos: raras veces son observables en los Sinópticos los elementos que se suelen poner en conexión con la conciencia profética. No puede demostrarse en torno a Jesús una vivencia de vocación profética[99]; tampoco se encuentran referencias claras a visiones, vivencias estáticas y cosas por el estilo. En ningún sitio expone su mensaje con las fórmulas típicas de los profetas del Antiguo Testamento, que precedían al oráculo del enviado, como «así habla Yahwe», «oráculo de Yahwe» u otras

98. Acerca de Pablo en cuanto *mimētēs toû Jristoû* 1 Cor 11,1 cfr. P. Stuhlmacher, EvTh 27 (1967), 32. Las expresiones de Pablo sobre la com-pasión (*sympasjein* Rom 8,17; *systauroûsthai* Gal 2,19; cfr. Rom 6,6) son las más próximas al «llevar la cruz». Cfr. también 2 Cor 1,5; 4,10; Gal 6,14; Phil 3,10. No convence en modo alguno H. D. Betz o.c. (p. 11, nota 2), 137ss. quien deduce de manera totalmente unilateral la mímesis Christi Paulina de la idea de mímesis de los misterios. Cfr. también abajo p. 123ss.

99. Las suposiciones de H. Windisch, o.c. (p. 42, nota 31), 120ss., 135ss., no pueden convencer de ninguna manera. Tampoco se puede sin más transformar el relato del bautismo en una «visión de vocación».

parecidas. Los profetas cristianos primitivos volvieron a asumir estas fórmulas, trasponiéndolas al Espíritu[100].

Tampoco el «Espíritu de Dios» juega ningún papel decisivo en los Sinópticos, en lo que se refiere a la actividad de Jesús. Las tradiciones son, por lo común, secundarias allá donde aparece el Espíritu. Lo más chocante está en Lc 4,1.14.18s. (Is 61,1s.). Pero incluso «Lucas evita la idea de que el Espíritu sea un sujeto superior a Jesús»[101]. Propiamente podría uno adherirse tranquilamente a estas observaciones. Pero hay que cuestionar hasta qué punto eran aún constitutivas, en la época neotestamentaria, una vivencia visionaria de vocación y unas fórmulas introductorias fijas entre los «predicadores proféticos». Tampoco se cuenta nada por el estilo de Juan el Bautista. Lucas es el primero que evoca su entrada en escena apoyándose claramente en Jer 1,1 (LXX).

En cambio, a propósito del problema en torno a la importancia insignificante del Espíritu en Jesús, habría que preguntar si no desaparece casi por completo en la tradición primitiva debido a que Jesús, por sus relaciones inmediatas con Dios, no necesitaba apelar al Espíritu mediador en sus pretensiones singulares, creadas, de poder. El Espíritu no retrocedería entonces por razón de la evidencia racional de la *demonstratio* exegética con la que Jesús enseñaba, sino porque se manifestaba con una «autoridad carismática» que excedía absolutamente a los profetas apocalípticos contemporáneos[102]. Tendremos que retornar sobre este punto para comprender a Jesús.

---

100. Cfr. R. Rendtorff, ThW 6, 801. 810s. A propósito de los profetas neotestamentarios, cfr. E. Schweizer, o.c. (p. 11, nota 2), 39 nota 163, quien hace referencia a Hch 2,1ss. y Mt 7,22. Cfr. también Hch 11,28; 21,11; Apoc 14,13b. También puede ser que se hable de tales profetas en Lc 11,49.

101. E. Schweizer, ThW 7, 398ss. (la cita en 402, 13s.). Cfr. también H. Windisch, en: Studies in Early Christianity, ed. S. J. Case, 1928, 209-236. Detalladamente C. K. Barrett, The Holy Spirit and the Gospel Tradition, 1947 passim; cfr. sobre todo cap. 10: Why do the Gospels say so little about the spirit, 140-162 donde entre otras cosas alude a que los profetas del A. T. también reivindican relativamente poco para sí mismos la designación «*nabî*» y el recurso al Espíritu, 148s.

102. Esto me parece más verosímil que la tesis de C. K. Barrett, o. c., 158 «Direct emphasis upon the Spirit hat to be avoided also because Jesus was keeping his Messiasship secret; to have claimed a preeminent mea-

Por otra parte, los evangelios sinópticos contienen algu nas sugerencias que podrían estar condicionadas por un don visionario de Jesús. Hay que excluir, sin duda, el relato del Bautismo de Jesús, las tentaciones, el andar sobre las aguas, la transfiguración de Jesús y el ángel en Gethsemaní porque no pueden remontarse con seguridad hasta los acontecimientos mismos. Sigue siendo asimismo cuestionable si una parte de estos relatos pueden explicarse como apariciones del Resucitado. Estos relatos indican, no obstante, que la tradición eclesial atribuía a Jesús una serie de vivencias visionarias o «epifanías»[103]. Quizás va más allá la noticia de Mc 3,21, que se remonta con seguridad al Jesús histórico y Mateo y Lucas la suprimieron por escandalosa. Esta noticia demuestra que el comportamiento de Jesús hacía saltar los convencionalismos sociales, hasta despertar entre sus parientes más próximos el mayor choque y escándalo y reprocharle locura o posesión diabólica: *kai akoúsantes hoi par'autou exēlthon kratesai auton élegon gar hoti exéstē*. Complementa e ilustra este episodio el brusco rechazo de Jesús en Nazareth (Mc 6,1-6): v. 3s.: *...kai eskandalizonto en autōi· kai élegen autois ho Iesous hoti ouk estin profetes áti-*

---

sure of the Spirit would habe been to make an open confession of Messiasship»; también 119s. Tampoco puede convencer la tesis de H. Windisch, o.c. (nota 101), 231ss. según la cual la tradición sinóptica temprana reprimió los acontecimientos de la actuación del Espíritu, si bien más tarde volvió a darles mas valor. Se debería distinguir entre la indudable actividad profético-carismática de Jesús y la falta de documentación sobre el Espíritu. Es probable que —en oposición con Jesús— los profetas apocalípticos-mesiánicos contemporáneos apelaron abundantemente al Espíritu. Según los textos esenios y la Apocalíptica el recurso a la posesión actual del Espíritu no era nada extraordinario en el Judaísmo entre la época macabea y el 70 d.C., siendo así, sobre todo, que la espera próxima escatológica estaba relativamente extendida en el pueblo (cfr. M. Hengel, Zeloten, 316). El mismo Hillel, según TPes 4,2 (línea 163), adjudicó a todo Israel la posesión del Espíritu: «Dejadles, el Espíritu Santo está sobre ellos; si no son profetas, son hijos de profetas». Cfr. a este respecto E. Sjöberg, ThW 6,384. Es probable que la tradición rabínica posterior en plena actividad hacia una mayor institucionalización suprimiera estas consideraciones.

103. A propósito de posibles «vivencias extáticas» de Jesús, cfr. C. H. Dodd, o.c. (nota 31), 76; cfr. G. Friedrich, ThW 6, 844, 18ss. quien limita mucho, con razón, las alusiones a semejantes acontecimientos. Hasta el Bautismo —contra Friedrich— se tendrá que eliminar. Mucho más lejos van O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker, 1908 y H. Windisch, Paulus und Christus, 179ss.

mos ei mē en tēi patridi autou kai en tois syggenneusin autou kai en tēi oikíai autou.

Ambas escenas evocan las relaciones de Jeremías con sus parientes en Anatot[104]. También aquí practicaron Mateo y Lucas las correcciones oportunas (Mt 13,53ss. y Lc 4,16ss.). De haber sido recibido Jesús como un *Rabbí* erudito o un doctor de la ley, al estilo de Ben Sira, las cosas hubieran seguido, desde luego, un curso sustancialmente más positivo. Pero, en tal caso, difícilmente se hubieran movido sus parientes más próximos para traerlo a casa[105].

H. Windich contrapuso, quizás demasiado audazmente, el *hoti exestē* a la frase de Pablo en 2 Cor 5,13: *eite gar exéstēmen, Theōi, eite sōfronoûmen, hymîn.* («En efecto, si hemos perdido el juicio, ha sido por Dios; y si somos sensatos, lo es por vosotros»). «El hombre espiritual (Pneumático) vive en dos esferas, en la del éxtasis, que lo eleva hacia Dios, y en la de la *noûs* circunspecta»[106].

Si bien no es posible comulgar con las continuas consecuencias que saca H. Windisch de Mc 3,20s. acerca de Jesús «extático», se debe conceder que en esta escena se nos cuenta un rasgo de la actividad de Jesús que, en conjunto, pasa a segundo plano en los evangelios sinópticos porque repugna a la tendencia de la tradición sinóptica.

El mismo Bultmann se plantea este problema: «¿No habrá hecho retroceder la tradición el carácter profético-apocalíptico del comportamiento de Jesús en favor de su actividad docente de *Rabbi*?»[107].

---

104. Jer 12,6: «Tus propios hermanos, la casa de tu padre, están contra ti, ellos gritan tras de ti a voz en cuello»; 11,21: Los «varones de Anatot» amenazan al profeta: «No actuarás de profeta en el nombre de Yahwe; de lo contrario morirás a nuestras manos». Cfr. también 9,3.

105. Cfr. arriba p. 28s., nota 41: el cambio de opinión del padre de Eliezer b. Hirkanos y del suegro de Akiba.

106. O.c., 180. Cfr. también C. K, Barret, o.c. (nota 101), 96 ad Mc 3,21 y 30: *exéstē... pneûma akatharton* (cfr. arriba pp. 63ss.): These both attest a sort of prophetic frenzy, a spirit-possession the inmediate outward results of which would vary little if the spirit were a demon or the Holy Spirit», cfr. Os 9,7.

107. Synoptische Tradition 52, cfr. 113. Detalladamente C. K. Barret, o.c. 68.90-93,98s. 144 ad nota 1. Cfr. también G. Friedrich, ThW 6, 845, 26ss.

Jesús aparece aún con el máximo relieve en la tradición —sumamente extraña para nosotros— sobre el Jesús-exorcista, es decir, en el contexto de su lucha contra las fuerzas del mal. Así, ante todo, en el grito victorioso de Lc 10,18: *etheōroun tòn Satanān hōs astrapēn ek toû ouranoû pesónta* («vi a Satanás caer del cielo como un rayo»)[108]. Estas palabra son, en mi opinión, auténticas de Jesús. ¿Qué profeta cristiano primitivo hubiera poseído el poder de expresar un *etheōroun* como ese, en íntima relación, por otro lado, con aquellas otras palabras sobre su autoridad que, asimismo, se remontan a Jesús: *ei dè en daktylōi Theoû egō* (P^{75}, I BCLR al D) *ekbállō tà daimónia, ára éfthasen ef'hymâs he basileía toû Theoû* («Pero si *yo* arrojo los demonios por el dedo de Dios, entonces, se acerca a vosotros el Reino de Dios»)?[109]. En sus exorcismos, participaba Jesús del poder de Dios. Son «expresión de la intervención inmediata y concreta de Dios», comparable con los milagros hechos en la creación, en el éxodo de Egipto y en el origen de las tablas de la ley escritas con el dedo de Dios[110]. Jesús es el *isjyróteros* («más fuere») que supera al *isjyros* («fuerte») y le arrebata su botín (Lc 11,21-23 Q. cfr. Mc 3,37 = Mt 12,29).

Tales declaraciones superan incluso la conciencia de misión de los profetas apocalíptico-mesiánicos contemporáneos, del estilo de Moisés redivivo. La victoria, acontecida en las curaciones de Jesús, sobre el poder de Satán, que se manifiesta en la enfermedad y en las posesiones diabólicas, es signo de la irrupción visible del Reino de Dios. A esta irrupción responde un acontecimiento celeste, la caída de Satán, acusador ante

108. Cfr. G. Friedrich, l.c. nota 395. Según R. Bultmann, o.c. 113 las únicas palabras dignas de tenerse en cuenta como «relato de visión» «hacen fuertemente la impresión de ser un fragmento» (174).

109. Lc 11,20 (cfr. Mt 12,28: *ei dè en pneúmati Theoû...*) Cfr. a este propósito R. G. Hamerton Kelly, NTS 11 (1964.65), 167-169 quien defiende la tesis de que la versión de Mateo es la original. Desde luego, no puede convencer. Lucas ciertamente no hubiera modificado un *pneúmati* de su fuente por un antropomórfico *daktylōi*, siendo como es el que introduce reforzado el concepto de Espíritu en su evangelio. A propósito del sentido futuro y presente del reino de Dios en este pasaje, cfr. H. W. Kuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil, SUNT 4(1965), 190-193. Habrá que considerar aquí que fue formulado polémicamente.

110. H. Schlier, ThW 2,91,9ss.; Bill.2,187.

Dios[111]. La actividad de Jesús «exorcista» y «médico» despertó entre la población sencilla de Galilea tanta curiosidad y entusiasmo, al menos, como su predicación. A esta parte de su actividad, tan difícil de comprender hoy para nosotros, se le concede un alto rango en la primitiva tradición eclesial. Lo demuestra el hecho de que los Doce recibieron de modo especial, en la tradición sobre el envío, la potestad de exorcizar y curar enfermos y, a su vuelta, según la tradición Q alaban sus éxitos[112]. Hasta una antigua Baraita recoge la idea de que los judeo-cristianos palestinos poseían el poder de «curar» enfermos graves «en el nombre de Jesús (ben Pantera)» (TChul 2,22s., línea 503: *lrf' wtw mšum ysu bn pntr'*). Esto fue asimilado perfectamente por la población no cristiano-judía a pesar de las protestas de algunos rabinos[113].

La bienaventuranza de Jesús en Lc 10,23 = Mt 13,16s (Q) demuestra que Jesús mismo entendió su actividad de una manera escatológicamente definitiva y absoluta: *makárioi hoi ofthalmoi hoi blépontes ha blépete* («dichosos los ojos que ven lo que veis»); que según Mateo se complementa así: *kai ta ōta (ta akoúonta ha akoúete)· amen gar lego* (Mateo) *hymin hoti polloi profetai kai basileis* (Lucas) *ethelesan idein ha hymeis blepete kai ouk eidan kai akousai ha akouete kai ouk ekousan).* Su respuesta a Juan Bautista en Lc 7,22s. = Mt 11,5 tiene una tendencia del todo parecida. Dígase lo mismo del símil de la presencia del novio en Mc 2,19. En su predicación, sus curaciones milagrosas, su trato con publicanos y pecadores está actuando ya ahora, anticipadamente, el Reino de Dios como una «esfera salvífica» que está realmente «en plena irrupción»[114]. Ni llamando a Jesús *«Rabbi»,* ni llamándole maestro

111. Cfr. A. Schlatter, Das Evangelium des Lc, 1960², 279; cfr. W. Grundmann, Das Evangelium n. Lc, ThHK, 2.ª ed. 1964, 212.

112. Poder para curar enfermedades y hacer exorcismos: Mc 6,7.13Lc 9,1s. 6; 10,9; Mt 10,8. A propósito del retorno cfr. Lc 10,17.19s.

113. Par. AZ 27b; jShab 14b/15a y jAZ 40b/41a; cfr. J. Klausner, o.c. (nota 14), 47s., y R. y M. Hengel, o.c. (nota 88) 356s. El comienzo temporal podría fijarse en el año 100 d.C. A propósito de la curación «en el Nombre de Jesús», cfr. también Mc 9,38s. Lc 9,49; 10,17; Hch 4,30 donde se supone por todas partes la praxis de la comunidad.

114. Cfr. a este respecto H. W. Kuhn, o.c. (nota 109), 189-204. A propósito de Lc 10,24 = Mt 13, 17, cfr. MekEx 15,2 (L 2, 24) cfr. Bill.

sabio o profeta se hace justicia a esta autoconciencia inaudita que rompe con todas las analogías histórico-religiosas conocidas a través del Judaísmo contemporáneo.

7. La peculiar potestad «mesiánica» de Jesús

No podemos abordar en detalle el problema central de la doctrina de Jesús. Sólo podemos recalcar que, sin perjuicio de su sello parcialmente «sapiencial», fue expuesta en su totalidad con autoridad carismática. Jesús no la deduce escolarmente de la Torá, siguiendo el método rabínico. Tampoco se apoya, como los maestros sapientales de los tiempos pretéritos, en la evidencia doctrinal defendida por medio de la observación y la experiencia de la vida. Toda su predicación «ética», la exigencia radicalizada del amor al prójimo —cuya resultante fue la renuncia a la violencia y el rechazo de un ritualismo sin amor—, la inutilidad de preocuparse por la vida y la incondicionalidad del perdón pueden considerarse bajo el signo escatológico como expresión de su llamada a una decisión de fundamento carismático. La fuerza conmovedora de esa llamada la parafrasean los tres evangelistas legítimamente con el concepto de exousía (Mc 1,22.27 = Mt 7,29; cfr. Lc 4,32.36. Cfr. también Mc 2,10 par. y Mc 11,28s. par.). Este concepto caracteriza del mismo modo predicación y actividad de Jesús. H. Conzelmann recalca con razón: «Enseñar y dar ejemplo, palabra y obra, anuncio y realización anticipada de la salvación forman una unidad»[115].

Es típico, en este sentido, que su actuación y su comportamiento pueden llegar a tener carácter simbólico en puntos sumamente decisivos, igual que en el caso de los profetas del An-

---

1,664: R. Eliezer b. Hirkanos: Una esclava vio junto al mar Rojo lo que Isaías, Ezequel y todos los profetas no vieron.

115. H. Conzelmann, RGG[3], 3, 628. Cfr. R. Bultmann, Glauben u. Verstehen, 1933, 1,274 con motivo de la interpretación de Mc 8,38 en Lc 12,8: «Así se demuestra que la persona de Jesús queda absorbida en su palabra; pero esto quiere decir también que su palabra es acontecimiento. Acontecimiento del poder y de la voluntad de Dios como la palabra profética en Israel».

tiguo Testamento, pero transcendiéndolos[116]. Su llamativa y escandalosa participación en la misma mesa con los publicanos y pecadores hace referencia al banquete escatológico en el Reino de Dios, donde se invertirán por completo los criterios religiosos válidos hasta entonces con lo que se anticipa sustancialmente la *«iustificatio impii»* paulina y es también completamente consecuente que Jesús perdone los pecados, como en el caso del paralítico[117]. El niño que Jesús coloca en medio de sus discípulos, y los niños que abraza y bendice contra la voluntad de sus discípulos indican que Jesús se inclina por los débiles, los menores de edad y los pequeños, los cuales no son versados en la Torá y, por eso, no merecen el Reino de Dios por sus propias obras; sólo lo pueden recibir confiadamente como un regalo inmerecido[118].

El dicho de R. Janina b. Harkinas (comienzos del siglo II d.C.) está en total oposición con la actitud de Jesús: «...El trato con niños

---

116. Son difíciles de determinar las proporciones del actuar «simbólico» de Jesús. G. Stählin, Die Gleischnishandlungen Jesu, en: Kosmos u. Ekklesia, Festschrift f. W. Stählin, 1953, 9-22 las concibe muy amplias, mientras F. Hahn, o.c. (p. 14, nota 9), 381, nota 2 las reduce a la última cena y, posiblemente, a la purificación del templo, a ellas añade todavía Mc 11,13s., 20s. por ser una acción simbólica brotada originariamente de una parábola. La visión panorámica de J. Jeremías, Gleichnisse Jesu, 1965[6] (trad. castellana: Las parábolas de Jesús, o.c.) pudiera ser la que mejor recoge las «acciones simbólicas» propiamente dichas. A decir verdad, todo este conjunto está en blanco de cara a la actuación «simbólica» de Jesús en general, anunciadora de la irrupción cercana de la *basileía* con la salvación y el juicio de Dios.

117. Cfr. Mc 2,1-10 par., a este propósito G. Bornkamm, JvN 74; cfr. también W. G. Kümmel, HuG 123s.

118. Mc 9,34-37 = Mt Lc 9,46-48; Mc 10,13-16 = Mt 19,13-15 = Lc 18,15-17. También es aquí significativo que Lucas y Mateo suprimen el rasgo nada convencional del *enagkalisámenos* de Mc 9,36 y 10,16. El modo de actuar de Jesús no puede entenderse en el sentido de M. Black, o.c. (p. 19, nota 20), 264-268 quien lo explica por el doble sentido de *«talyā'»* «niño» y en parte también «joven esclavo». A propósito de la falta de comprensión del Judaísmo rabínico para con los niños, cfr. W. Oepke, ThW 5, 644s., cfr. aún BM 7,6 y Ter 1,1: El menor de edad es equiparado al «sordo» y al «necio», le falta la «inteligencia» (d't). Cfr. la enumeración de Ber 3,3; 7,2: «mujeres, esclavos, niños», amén de Lc 10,21ss. = Mt 11,25ss. y Mt 21,15s. J. Jeremías, o.c. (nota 40), siguiendo a T. W. Manson, hace referencia a que el Rabinismo no conoce el binomio niño-humildad. El comportamiento de Jesús no es absolutamente rabínico.

y la permanencia en lugares de reunión de los *'mmê ha' qrés* sacan al hombre del mundo (Ab 3,10b). La *«Gemara»* a este pasaje en los Abot del R. Natán (Vs. A c. 21, p. 74 *Schechter*) aduce otro argumento más: Ambas cosas retienen al hombre lejos de la Torá.

La institución de los Doce —cuya historicidad se discute sin razón— sugiere que Jesús ha llegado para llamar a penitencia a todo Israel ante la perspectiva de la proximidad del Reino de Dios y para anunciarle la salvación (cfr. arriba p. 90, nota 91). La entrada de Jesús en Jerusalén y, sobre todo, la purificación del Templo, por ser acciones simbólicas, hay que entenderlas también, sin duda, como presagios escatológicos: «Jesús purifica el Templo para la irrupción del Reino de Dios»[119].

Aquí se confirma también la impresión de que las pretensiones de poder de Jesús se pueden parafrasear del modo más fácil con la categoría «carismático-escatológica». Esta categoría, desde luego, rebasa ampliamente todos los modelos y paralelismos proféticos extraíbles del ámbito del Antiguo Testamento y de la época del Nuevo Testamento.

E. Fuchs, fijándose en la parábola del Hijo pródijo, expresa una observación que podría trasladarse en general a la «doctrina y comportamiento de Jesús»: «Jesús se arriesga a hacer valer la voluntad de Dios como si personalmente estuviera en el lugar de Dios»[120]. Jesús quebranta el poder del mal, invita a los pecadores al banquete mesiánico, pretende que su mensaje sobre la proximidad de la salvación y del juicio de Dios sea vinculante para todo Israel sin limitaciones, incluidos la ciudad santa y el templo. Una comparación de carácter histórico-religioso puede confirmar estas observaciones.

Así Morton Smith, en su impresionante estudio comparativo de los evangelios con los textos paralelos tannaítas, llega al resultado «de que Jesús aparece en los Evangelios en una serie de pasajes en los que los paralelos de la L(iteratura) T(annaíta) dicen Dios o ley»[121].

---

119. G. Bornkamm, JvN, 146.

120. Ges. Aufs. 2,154.156: «Pero este comportamiento de Jesús no es el de un profeta ni el de un maestro sabio, sino el comportamiento de un hombre que tiene la audacia de actuar en lugar de Dios».

121. M. Smith, Tannatic Parallels to the Gospels, JBL Monograph Ser. 6 (1951), 159.

Coincide con esta reivindicación singular el hecho de llamar a Dios «*'abba*»[122], tratamiento inusitado en el Judaísmo palestino anterior, así como también la nueva forma de dar énfasis a sus sentencias por medio de la introducción *amen lego hymin*[123].

T. W. Manson, a quien se adhirió J. Jeremías, supuso con razón que Jesús quiso con esta introducción sustituir la fórmula autoritativa profética: «así dice el Señor»[124]. Al poner Jesús su «yo os digo», en lugar del encabezamiento divino, no sólo vendrá a sustituir la fórmula profética, sino a superarla conscientemente. En este contexto podría hablarse de la «inmediatez de sus relaciones con Dios»[125], de su «certeza de Dios», y a quien le repugne usar tales términos «psicologizantes», puede hablar de una reivindicación de autoridad singular, inderivable, fundada en Dios mismo[126]. Jesús no era en nada comparable a

---

122. J. Jeremías, Abba, 1964, 1-67, especialmente 57ss.; cfr. 145.

123. O.c. 148ss., se adhiere E. Käsemann, EVuB 1,209: «significa una elevadísima e inmediata certeza, tal como se la proporciona por inspiración».

124. T. W. Manson, The Teaching of Jesus, 2.ª ed. reimpresión 1948, 207; se adhiere J. Jeremías, o.c. 149 nota 21; cfr. las consideraciones de A. Schlatter, Mateo, 155.

125. Cfr. G. Bornkamm, JvN 52: «Esta inmediatez con la que enseñaba no tiene ninguna correspondencia en el Judaísmo contemporáneo...». A propósito del concepto «certeza de Dios», cfr. E. Fuchs, Gesammelte Aufsätze II, 364s. 397s. y G. Ebeling, Theologie und Verkündigung, 1963², 91; *cfr. también 119ss. Sigue consultando a E. Käsemann, EVuB 1,210:* «Jesús se distingue del Rabinismo... en esta certeza inmediata con que conoce y predica la voluntad de Dios». 2,109 «La Teología liberal vio atinadamente lo decisivo cuando acentuó la inmediatez de Jesús frente a Dios Padre».

126. Cfr. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 1956², 765s.: «El personaje del mediador, tal como es objeto de fe en el Cristianismo, no es un fenómeno; el fenomenólogo no puede ver dónde y cómo entra ese personaje en la historia. Ve al *profeta,* al *reformador,* al *maestro,* al *hombre ejemplar.* No puede señalar *al mediador en sus actuaciones históricas*... Puede ver que Jesús se sacrificó; pero no puede sino creer que Jesús no era ni más ni menos que la entrega de Dios» (los subrayados son míos). Cfr. también E. Käsemann, EVuB 2, 117s. acerca de la «singularidad del salvador» y la categoría «del mediador que trae el tiempo escatológico anunciándolo». En contraste con esta concepción, el punto flaco de la descripción que presenta R. Otto, o.c. (nota 61), 277-309 sobre Jesús «carismático-original» consiste en que, a pesar de observaciones esporádi-

un doctor de la ley del rabinismo tardío y era incomparablemente más que un profeta. Dentro, incluso, de nuestra nomenclatura favorita «carismático-escatológica» sigue siendo, al fin y al cabo, inconmensurable y, bien pensado, hace saltar todos los intentos de reducirlo a un orden fenomenológico o sociológico de la religión. Por eso el fenómeno de la inderivable potestad de Jesús entra a la sazón en el centro mismo de la nueva discusión en torno al Jesús histórico. El mejor modo de calificar dicha potestad es llamarla «mesiánica»[127].

La reivindicación de poder por parte de Jesús cobra su cota máxima en su postura absolutamente soberana respecto a la Torá de Moisés. Aquí está el punto fundamental que le distingue del fariseísmo y de las corrientes carismático-apocalípticas existentes en el seno del Judaísmo, incluidas las sectas esenia y bautista: la Torá de Moisés había dejado de constituir para Jesús el punto central y el criterio definitivo. Jesús no estaba, *como la totalidad de sus contemporáneos judíos, bajo la* autoridad sino por encima de la autoridad de la ley recibida por Moisés en el Sinaí[128].

Aquellas palabras: «Mira, aquí tenéis a uno que es más que Salomón», «mira, aquí está uno que es más que Jonás» (Lc 11,31 = Mt 12,41s. Q) podrían completarse, partiendo de la

---

cas interesantes, no reconoce los límites del método de la fenomenología de la Religión.

127. O. Michel, EvTh 15 (1955), 355: «La recolección de sentencias *aisladas, anécdotas, milagros de Jesús parten, sin duda, de la sorpresa que* desencadena el *poder de Jesús* (el subrayado es mío) (Mt 7,28-29) y esta sorpresa o espanto ante el poder de Jesús es uno de los elementos más importantes en la formación de los evangelios». Cfr. también R. Bultmann, SAH 1960, cuad. 3,11.17; G. Bornkamm, JvN 52; E. Fuchs. Gesammelte Aufsätze III, 1965, 11s. 22; E. Schweizer, Neotestamentica, 1963, 146; Ph. Vielhauer, Aufsätze zum N. T., 90; G. Ebeling, o.c. (nota 125), 75. 96: «Las variadísimas manifestaciones de poder: su modo de enseñar, de expulsar demonios, de perdonar pecados, de ser libre de la legislación, de llamar a seguirle (el subrayado es mío) coinciden únicamente en que, por ser exousía de la palabra, hacen valer, liberando, la proximidad de Dios...». A propósito del concepto de lo «mesiánico», cfr. E. Käsemann, EVuB 1, 206: «La única categoría que hace justicia a sus aspiraciones es completamente independiente de si la usó o no personalmente... a saber, la de Mesías».

128. Algo parecido ya E. v. Dobschütz, The attitude of Jesus and St. Paul toward the Bible, The Bible Magazine 1910 (inasequible para mí) según O. Michel, o.c. (nota 35), 187s.

realidad misma, con estas otras: «Mira, aquí está uno que es más que Moisés». Lo demuestran las antítesis del sermón de la montaña, aun cuando sus formulaciones pudieran proceder de la tradición eclesial[129]. Impactado por el Reino de Dios en irrupción, Jesús se replantea por vez primera en el Judaísmo el problema de la voluntad primigenia de Dios latente tras la ley de Moisés.

> «Se trata de la polémica en torno a cuál debe ser el criterio último: la recepción inmediata de las normas dadas a los elegidos o el precepto de Moisés que tiene en cuenta, de muchas maneras, la debilidad del hombre. Lo mesiánico es redescubrimiento de lo original y conforme a la creación, el reconocimiento inquebrantado y radical de Dios»[130].

En la época del Nuevo Testamento predominó una comprensión «ontológica» de la Torá, anclada en lo cosmológico[131]. Por eso cualquier crítica aplicada a una parte de la Torá afectaba a la autoridad de la Torá en su totalidad. El desarrollo posterior de la Iglesia judeo-cristiana se puso ya esencialmente en el mensaje de Jesús. De aquí la imposibilidad de encasillarla —como lo intentó R. Bultmann— en el Judaísmo contemporáneo sin provocar un fracaso garrafal que hace saltar el marco del Judaísmo[132].

Desde este contexto global, únicamente, hay que entender también la acritud intolerable, provocadora, de la respuesta de Jesús al ruego del discípulo principiante en Mt 8,21s., texto que fue nuestro punto de partida en este estudio. Esta respuesta se basa en la reivindicación soberana, mesiánica, de poder, que late también tras la llamada de Jesús a seguirle.

---

129. A propósito de las antítesis cfr. P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes, FRLANT 87 (1965), 249-252: «la cuestión de las antítesis nos reproyecta al yo del orador»; cfr. también H. F. Weiss, o.c. (nota 47), 117 nota 1.

130. O. Michel, o.c. (nota 3), 314.

131. A propósito de la ontología de la Torá, cfr. M. Hengel, o.c. (p. 45, nota 41), 231ss.

132. Cfr. Theologie des N. T., 1ss.; Das Urchristentum, rde 157/8, 1962, 67ss. En plan restrictivo SAH 1960 cuad. 3,8s. En contra E. Käsemann, EVuB 2, 47s. 60: «La Torá es indivisible. Pero Jesús no la dejó indivisiblemente. Precisamente ahí está para mí el aspecto más seguro de su superación del Judaísmo»; cfr. W. Eltester, ZNW 43 (1950/1), 275ss.

No podemos seguir abordando en este contexto el problema de hasta qué punto implica esta reivindicación mesiánica de poder la aceptación de «títulos mesiánicos». Sin embargo me parece muy cuestionable la posibilidad de seguir manteniendo la tesis, tan acariciada hoy en día, sobre la carencia total de títulos en Jesús, teniendo en cuenta la singularidad de la «potestad» de Jesús. Esta encuentra su punto álgido en la «audacia con que Jesús actúa en lugar de Dios»[133]. Seguramente que de este modo, Jesús quedará relevado de la implicación con la historia de la religión judía. Pero precisamente este suceso, que facilita nuestra comprensión moderna de Jesús, no puede justificarse por medio de una confrontación con el Jesús histórico del año 30 d.C. Al menos la enigmática designación «Hijo del hombre» está demasiado fijamente enraizada en las palabras mismísimas de Jesús[134].

8. El sentido de la llamada de Jesús a seguirle

Se impone ahora enfocar debidamente la llamada de Jesús a seguirle. En el Antiguo Testamento Dios mismo, con su llamada, arrancaba a los profetas de su oficio y familia... «Y Yahwe me sacó fuera del rebaño y me dijo: 'Anda, profetiza contra mi pueblo Israel'» (Am 7,15). Así también Jesús arranca con su llamada a los individuos de sus ataduras humanas para que le sigan. La descripción esquemática de las perícopas que hablan del seguimiento, según el modelo de la vocación de Eliseo por obra de Elías o de la vocación de los profetas en gene

133. E. Fuchs. Gesammelte Aufsätze II, 156; algo parecido J. Jeremías, o.c. (nota 116), 132 y E. Jüngel, o.c. (nota 40), 133.

134. A este respecto W. G. Kümmel, HuG 404s., cfr. también ThR 31 (1966), 304 en la polémica con G. Bornkamm, JvN. Cfr. también E. Schweizer, o.c. (p. 11, nota 2), 33-52. R. E. C. Formesyn, NovTest 8 (1966), 1-35 ha vuelto a exponer recientemente la hipótesis de que *«bar naš»* originariamente era una paráfrasis del pronombre de 1.ª pers. sg., es decir, yo. Muchos detalles abogan a su favor. Cfr. por ejemplo jShab 3a/b donde R. Simeón b. Yojai, en un contexto especialmente enfático, parafrasea la alusión a una persona con *lhdyn br nš:* «que fueron creadas para este hombre (para mí) dos bocas, una para la ley y otra para los demás fines». Este uso lingüístico aparece ahí como una paráfrasis consciente; cfr. también II Cor 12,2.3.

ral, cobra así su plena justificación objetiva. (Cfr. arriba, pp. 31ss.). Seguimiento significa ahí, en primer lugar, la comunión ilimitada de destino que, siguiendo al Maestro, no teme ni siquiera la privación y el sufrimiento. Esa comunión es posible únicamente a base de la confianza total del que le sigue: éste ha puesto su destino, su futuro, en manos del Maestro.

Pero ahora se nos plantea inmediatamente la pregunta: ¿con qué intención llamaba Jesús a aquellos hombres concretos y determinados a seguirle de forma absolutamente vinculante? ¿Por qué los vinculaba de esta forma con su vida y su destino? ¿Qué es lo que justifica satisfactoriamente esta exigencia de renuncia a todas las vinculaciones y responsabilidades humanas? Más aún, ¿qué justifica la ruptura con la ley y la moral? La «libertad» total del individuo no tenía, desde luego, para Jesús aquel valor específico y absoluto que poseía, por ejemplo, entre los cínicos y estoicos. Con otras palabras: ¿Cuál era la voluntad concreta de Dios para cada uno de los seguidores a quienes Jesús llamaba bajo el impacto de la *basileía* incipiente para que tomaran parte con él en su vida? Su predicación popular acerca del Reino próximo y sus curaciones habrían sido —cómo no— concebibles aun sin vocaciones concretas de discípulos. Y en la tradición más antigua aparece Jesús frecuentemente actuando solo, sin estar siempre rodeado de sus discípulos.

Dice con razón Conzelmann: «Los Doce actúan a lo lejos como comparsa»[135]. Esto quiere decir ciertamente que los discípulos en los evangelios quedan totalmente rezagados detrás de Jesús (cfr. abajo pp. 115ss.). Por otra parte, no se les puede eliminar sin más de la historia de Jesús. Sin ellos sería inconcebible el origen de la Iglesia primitiva y la formación de la tradición evangélica sobre Jesús. Ahora bien, ni las relaciones maestro-discípulo, ni el seguimiento del pueblo detrás del profeta escatológico pueden, a pesar de ciertas analogías importantes, dar una explicación satisfactoria de la «llamada de Jesús a seguirle». Se impone, por tanto, buscar su justificación en otra dirección.

Seguir a Jesús no constituía, desde luego, un presupuesto imprescindible de la participación en el Reino de Dios, como

135. RGG^3 3, 629.

sucedía con los profetas apocalípticos que prometían el segundo éxodo al desierto con sus milagros. Esa participación no podía tener, por lo tanto, su fin en sí misma. Los discípulos no eran unos privilegiados que iban a ser introducidos en la sabiduría esotérica del maestro, ni formaban en exclusiva la comunidad de los únicos «escogidos» para el Reino de Dios. Tampoco era su objetivo la obligación de «aprender» la interpretación de la Torá propia de su maestro ni la *«halaka»* ejemplar de la conducta, ni «servirle» al estilo rabínico (cfr. arriba p. 76s.). Jesús no necesitaba, ni mucho menos, una corte mesiánica como la que topamos entre ciertos jefes celotas o en torno al médico Menécrates Zeus[136].

Finalmente, tampoco pudo ser el motivo y la meta del seguimiento ningún premio celestial especialmente valioso y de algún modo superior a la mediocridad. Y, no obstante, se debe mantener la idea de que le estaba reservada una tarea llena de sentido. Ahora bien, si Jesús expresaba realmente por medio de su llamada «sígueme» —y esto parece ser lo más probable— una rendición sin condiciones semejante a la que Dios mismo manifestaba en las vocaciones de los profetas del Antiguo Testamento, la solución del enigma podría buscarse aquí:

> Moisés fue llamado y enviado «para sacar al pueblo de Dios de Egipto» (Ex 3,11); Gedeón, para «salvar a Israel de la mano de los madianitas» (Jue 6,14); Amós, para «profetizar contra mi pueblo, Israel» (Am 7,15); Jeremías, para «ser profeta para las naciones», «para corromper y destruir, plantar y edificar» (1,5.10). Se podría proseguir esta enumeración; su sentido es claro: Yahwe llamaba a los profetas para predicar a su pueblo juicio y salvación, más aún, para realizarlos directamente en él (cfr. 1 Re 19,15-18).

¿Habría llamado Jesús a sus discípulos de manera análoga para que éstos, una vez metidos en el acontecimiento escatológico iniciado con él y dirigido hacia la irrupción total del Reino de Dios *en dynámei* (Mc 9,1; cfr. 13,26 par.), participaran en su empresa y su poder acercando al pueblo entero en comunión con Jesús la oferta de la salvación inminente y el anuncio del juicio definitivo? Pero esto significaría que seguir a Jesús, en el fondo, sólo se entiende como servicio a la causa

136. Cfr. por ejemplo el Pastor Atronges y sus 4 hermanos, Bell 2,60s. = Ant 17,279ss. o Menahem Bell 2, 434.444.

del Reino próximo de Dios[137]. El complemento explicativo de Lc 9,60b a las palabras de Jesús con las que comenzó nuestro estudio *(sy de apelthōn diaggelle ten basileian tou Theou)* no quedaría así del todo infundado.

9. La tradición del envío de los discípulos

Tanto Marcos como la tradición Q coinciden en transmitir que Jesús —en un momento determinado, aunque desconocido y nada aclarable— envió a sus discípulos a predicar el mensaje de la conversión o cercanía inmediata del Reino de Dios. Inseparablemente unido a ella iba el poder sobre los demonios y el encargo de sanar enfermos[138]. Es verdad que en este punto la tradición eclesial, desde su variada y rica experiencia misional, se fusionó casi indisolublemente con las tradiciones anteriores. Pero sería falso sustituir por un escepticismo total e injustificado, la sobrevaloración de la tradición sobre el envío defendida por A. Schweitzer y los representantes de la Escatología consecuente[139].

En principio, pues, será muy difícil dudar del suceso histórico del envío de los discípulos por parte de Jesús, aun cuando

---

137. Cfr. H. D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, 1931, 153: Según esto no puede tratarse de una analogía con el grupo de discípulos de los que solían rodearse los rabinos. El reino venidero de Dios determina más bien el grado de incorporación a *este 'maestro'* y el grado de servicio y de seguimiento de *esta* causa. La incondicionalidad de la voluntad de Dios, saliendo al encuentro de este hombre en el Reino de Dios, marca la peculiaridad de su discipulado para obedecer y servir totalmente» (el subrayado es mío), Cfr. por ejemplo también E. Käsemann, EVuB 2, 288: «El envío antecede a la fe, y aquél únicamente fundamenta ésta».

138. Predicación para la conversión: Mc 6,12; mensaje acerca de la proximidad del Reino: Mt 10,7; Lc 9,2; 10,9.11b. Curaciones y exorcismos: Mc 6,7.13 par.; Lc 10,2.9; Mt 10,8 Q; cfr. Lc 10,17 y Mc 9,38. Para el análisis cfr. F. Hahn, Das Verständnis der Mission im N. T., WMANT 13 (1963), 33-36. Cfr. J. Roloff, Apostolat..., 1965, 150ss.

139. Cfr. A. Schweitzer, o.c. (nota 1), 403-417. A propósito de la historicidad del envío de los discípulos, cfr. F. Hahn, l.c., y especialmente a propósito del envío de dos en dos, claramente expresado en los catálogos de los apóstoles Mc 3,16-19 par. y Apoc 1,13: J. Jeremías, o.c. (nota 122), 135s. Cfr. también W. G. Kümmel, HuG, 293 y G. Bornkamm, JvN, 137: «ellos son asumidos de modo sumamente activo en el servicio de su predicación y de su victoria».

no sea posible una reconstrucción detallada de las circunstancias. Quien sostenga que la tradición acerca del envío de los discípulos no es histórica, tiene que explicar satisfactoriamente por qué Jesús llamaba a unos a seguirle de un modo tan absolutamente riguroso, y esto a pesar de que no quería fundar una «corte mesiánica» ni un núcleo eclesial esotérico. Con razón advierte recientemente K. Beyschlag, en su polémica con el criticismo de G. Klein y W. Schmitthals, que probablemente ya en 1 Cor 9 «los datos fundamentales del discurso misionero de los Sinópticos... se suponen conocidos»[139a].

El privilegio de Jesús de ir acompañado en sus correrías no justificaba, por sí solo, las exigencias rigurosas del maestro en orden a la liberación incondicional de todas las ataduras y consideraciones terrenas y humanas del discípulo. En la comitiva de Jesús había también hombres a los que no se les imponía tal responsabilidad, como enfermos y curados[140], o las mujeres galileas. Precisamente la pertenencia de mujeres a la comitiva más amplia de Jesús es también completamente incompatible con una comprensión de Jesús entendido como maestro al estilo de los rabinos. Este rasgo se sitúa, de manera consecuente, dentro de la entrega de Jesús a los débiles y despreciados: a los pecadores, enfermos y niños[141].

139a. Clemens Romanus... BHTh 35 (1966), 34 nota 0: cfr. especialmente 1 Cor 9,14.

140. Cfr. por ejemplo Mc 5,18 par.; 10,52 par. o Lc 8,3b, cfr. 17,14. Por si se trata también ahí de un tópico de relato milagroso, cfr. a tal respecto H. Windisch, o.c. (p. 42, nota 31), 68s. y arriba p. 44, nota 37 a propósito de Menécrates y 38 a propósito de Apolonio, son muy naturales este tipo de sucesos.

141. A propósito de las mujeres, cfr. M. Hengel, María Magdalena und die Frauen als Zeugen, en: Abraham unser Vater, Festschrift O. Michel, AHSU 5 (1963), 243ss. En cuanto al menosprecio de la mujer, especialmente en el Judaísmo rabínico, cfr. J. Leipold, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, 1962, 49-72 y en torno al lugar de la mujer en los evangelios sinópticos 81-98. Posiblemente la actitud de épocas anteriores no fue tan desabrida. Podrían aludir a ello los libros de Ester (incluidos los suplementos posteriores conservados sólo en griego) y de Judit, compuestos en las proximidades de la época macabea. Asimismo, los relatos acerca de las mártires de aquella época 1 Mc 1,60s., 2 Mac 6,10; 7,41, así como la conservación del Cantar de los Cantares, redactado definitivamente bien entrado el siglo III antes de Cristo. Lo mismo puede decirse también del Judaísmo de la diáspora porque de lo contrario no habría podido obtener tales éxitos la misión judía entre las mujeres paganas.

La crudeza de la exigencia de Jesús para con la persona llamada por él a seguirle se explica solamente desde su destino al servicio del Reino. Este servicio tenía que darse del mismo modo que Jesús lo realizaba, es decir, en el anuncio del Reino próximo de Dios y del acontecimiento salvífico. Los discípulos obtienen participación inmediata en la obra de Jesús: «...no son sólo sus mensajeros, son sus colaboradores»[142]. El dicho de Jesús que la tradición Q colocó al comienzo de sus tradiciones sobre el envío de los discípulos (Mt 9,37s. = Lc 10,2, con coincidencia verbal): *ho men therismos polýs, hoi de ergatai olígoi deēthēte oùn tou kyriou tou therismou hopos ekbálei ergátas eis ton therismon autou* («La mies es mucha, los obreros pocos: rogad al señor de la mies que envíe obreros a su mies») hay que interpretarlo probablemente en el sentido de exigir a los discípulos que rueguen a Dios para que haga más oyentes dóciles al mensaje de Jesús; que obedezcan a su vocación concreta a seguirle para que puedan ponerse de esta manera al servicio del anuncio del Reino próximo de Dios.

El detalle de que la mies no aparezca ya en la tradición eclesial posterior como símil de la misión sugiere la autenticidad de estas palabras. La mies viene a ser aquí de nuevo —como entre los profetas y en la Apocalíptica— la metáfora del juicio, y los cosecheros no son los enviados a la misión, sino más bien los ángeles[143]. «Para Jesús es ahora ya tiempo de cosecha porque está irrumpiendo el Reino de Dios»[144]. Jn 4,35 es probablemente un desarrollo ulterior de nuestro logion[145]:

> La divisa, a fin en cierto modo, del R. Tarfón (fines del siglo I d.C.) «el día es corto, el trabajo grande, los trabajadores son perezosos. El galardón es grande y el amo atosiga» (Ab 2,15), vuelve a indicar, a pesar de todos los contactos formales, la diferencia radical con

142. F. Hahn, o.c. (nota 138), 32. Cfr. también H. D. Wendland, o.c. (nota 137), 156s.

143. A propósito de la misión entendida como plantación y cultivo, cfr. 1 Cor 3,6ss., 10ss. Acerca de la «cosecha» como imagen del juicio, cfr. Mt 13,30.39 (los ángeles, cosechadores, cfr. Mc 13,27 par.) y Apoc 14,15. Cfr. también Joel 4,13; Jer 50 (LXX 27) 16 e Is 18,4ss.; IV Esdras 4,28ss., 35; 9,17; syr Bar 70,2; Slav Henoc 42,11 Vs.B.

144. F. Hahn, l.c. (nota 138), 32; cfr. J. Jeremías, o.c. (nota 40), 118s. y C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, 2.ª ed. 1961, 143s. (trad. castellana: Las parábolas del Reino, o.c.).

145. O.c. 32, nota 1 y 142.

el mensaje de Jesús. La brevedad del tiempo y el apremio del amo no se refieren aquí a la proximidad del Reino de Dios, sino a la brevedad de la vida del hombre. El trabajo, como indica 2,16, no consiste en la misión, sino en el estudio intenso de la Torá. Este cobra el galardón que le conviene: «Si has aprendido mucha Torá se te dará mucha recompensa».

La versión Q, además de ser más rigurosa en sus detalles[146], se demuestra que es la versión original dentro de la tradición misma del envío. Según F. Hahn, llega a su cima «con el encargo de predicar el Reino de Dios y de actuar con plenos poderes». Aun cuando la composición conjunta de las ordenanzas misioneras constituye probablemente en Q la obra de la primitiva Iglesia palestina, «la exigencia de marchar sin ningún pertrecho es absolutamente compatible con la actitud de Jesús por su radicalidad y su paralelismo con las palabras de seguimiento que piden igualmente la renuncia a toda posesión propia». Con mayor razón hay que considerar auténtico tanto el encargo «de predicar, igual que Jesús mismo, el Reino de Dios inminente y de realizar prodigios como, dado el caso, ejecutar incluso una acción de maldecir»[147].

Las palabras singulares, enigmáticas, que siguen a la vocación de Pedro y Andrés completan este cuadro: «¡Seguidme, voy a haceros pescadores de hombres!» *(deute opiso mou, kai poiēso hymas genésthai haleeis anthrōpōn* Mc 1,17 par.), se re-

146. Compara Mc 6,8 con Lc 10,4 y Mt 10,9s. Según la tradición Q y en oposición con la forma reciente de Marcos, se prohiben incluso las sandalias y el bastón. La sobriedad de los discípulos cobra así un carácter casi simbólico. Una tradición así, formada en la comunidad, sería casi inconcebible ya que contradice a las necesidades reales de la misión de la época postpascual. Por eso Marcos la mitiga, aun a costa de quedar por puesto el equipo de los enviados sin mochila al de los predicadores cínicos itinerantes (cfr. arriba pp. 46ss.). ¿Debió de poner Jesús al enviar a sus discípulos una condición parecida a la que, según Ber 9,5, se formulaba subiendo al monte del templo sin bastón, sandalias, talega y faldriquera (TBer 7,19)? En tal caso tendríamos ante nosotros una auténtica acción simbólica. Practica un análisis diferente de la tradición sobre el envío de los discípulos H. Schürmann, en: Neutestamentliche Aufsätze J. Schmid, 1963, 270-282. Sch. ve en Lc 10,1; Mt 10,5b-6 y Lc 10,8-10 el «núcleo y la parte capital de toda la perícopa del envío» que debe remontarse al «hecho del envío por parte de Jesús» (281).

147. F. Hahn, o.c. (nota 138), 32.34.

montan a un *logion* arameo subyacente[148], dada la variedad respecto de la tradición paralela de Lc 5,10 *(apo tou nyn anthropous esei zogron,* que constituye una variante de traducción). La frase se puede retraducir tranquilamente al hebreo y al arameo de una manera que encuentra testigos en el Antiguo Testamento y en los Targumin. La diferencia singular entre Mc 1,17 y Lc 5,10 se explica porque *«sayyad»* en la época postbíblica puede significar lo mismo «cazador» que «pescador». A título comparativo adjuntamos la versión Peshitta a nuestro intento de retraducción[148a]:

a	b	c	d
			b^{e}ne 'ādām
l^{e}ku 'ah^{a}re w^{e}'e ^{e}se 'et^{e}kem lihyot sayyade ^{e}nasim			
			sayyadim libne 'adam
^{e}to batray w^{e}' e^{e}bed yat^{e}kon l^{e}(meh^{e}we) sayyade b^{e}ne ^{e}naša'			
tw btry w''bdkwn			*syd' dbny 'nš'*
(Venid detrás de mí y os haré	*cazadores*		*de hijos de hombres)*
	pescadores		

No se puede aducir razonablemente contra su autenticidad el hecho de que no existían paralelos rabínicos directos de esta

148. Según K. Beyer, Semitische Syntax im N. T., SUNT 1 (1962) I,1,252 la unión de imperativo + kai + futuro en Mc 1,17 = Mt 4,19 apunta probablemente a «influencia semítica».

148a. Cfr. M. Jastrow, Dictionary, 2, 1276a: «hunter, fowler, fisher»; cfr. C. Brockelmann, Lexicon Syriacum 627: *sayādā,* «venator... piscator». Este «intento de retraducción» no pretende en modo alguno reconstruir un «ipsissimum verbum» de Jesús, sino solamente cimentar la procedencia palestina, siempre discutida, del logion. Yo empleo aquí un método tal como fue aprobado en nuestros equipos arameos de trabajo en Tubinga bajo la dirección del Dr. Rüger. a) 2 Re 6,19 M y Tg; b) cfr. Ex 32,10; Num 14,12; Dt 9,14; cfr. también Gen 12,2 y II Sam 7,9b; c) 4QTest 24 (L, 250): «entra en acción uno de Belial para venir a ser una red para su pueblo» *'hd bly'l 'wmd lhywt p(h y) qws l'mw;* en la misma línea II Sam 7,8b; I Re 1,35; I Cron 28,4; II Cron 6,5. Acerca de la traducción de *lhywt* por *genésthai* cfr. Jer 13,11 y Ez 17,14; d) cfr. Jer 16,16; en cuanto a la doble posibilidad cfr. el Parallelismus membrorum en II Sam 7,14; e) 1 QH 5,8 ofrece otra forma distinta.

metáfora. No podemos negar que Jesús acuñara palabras originales. También es aberrante pensar que toda la escena de Mc 1,16.17 se haya «urdida» a partir de este *logion*[149]. La imagen aparece, de forma negativa, repetidas veces en el Antiguo Testamento y, sobre todo, en *Qumran* donde se habla de los pescadores que echan sus redes (contra los hijos) sacrílegos y de las tres redes de pesca de Belial[150]. La forma negativa aparece prevalentemente en la tradición griega[151]. La metáfora —inversamente a su empleo en Qumran— ¿podría significar, en sentido positivo, que los discípulos, en señal de que el Reino de Dios está irrumpiendo y por orden de su maestro, le iban a ganar su

149. E. Haenchen, Weg Jesu 81, supone que la palabra «en las lenguas semíticas... no tiene par». Esto es insostenible. También carece de fundamento la suposición de Bultmann, Syn Trad. 27, según la cual «la escena... se urdió a partir de la metáfora ya existente anteriormente». Una palabra así era difícilmente transmisible sin contexto ya que no tiene sentido.

150. Cfr. Jer 16,16: *idoù egō apostéllo toùs aleeîs toùs pollous... kaì alieúsousin autoùs kaì... toùs pollous thēreutàs kaì thereúsousin autoús;* Prov 6,26b: *gynè dè andrôn timías psyjás agreúei,* cfr. también Ez 13,18(M). En cuanto a los textos de Qumran, cfr. 1QH 5,8 que empalma con Jer 16,16: «viviendo como advenedizos entre muchos pescadores que echan una red al agua, y entre cazadores para los hijos sacrílegos». Cfr. 1QH 3,26 la red de arrastre de los impíos o 2,29. A propósito de la red de pesca de Belial, cfr. CD 4, 15s., cfr. TDan 2,4. Una tradición rabínica, mira en Bell. 1, 188: Roma como cazadora de hombres. Cfr. C. W. F. Smith, HThR 52 (1959), 187 y O. Betz, RQ 3 (1961), 53ss., donde hay una serie de testimonios afines.

151. El texto paralelo citado en los comentarios (cfr. E. Klostermann, Marcos, HNT 1950[4], 12s.; E. Lohmeyer, Marcos, Meyerk 1953[12], 32 nota 4; E. Haenchen, Weg Jesu, 81 nota 9, cfr. también W. Bauer, Wörterbuch z. N. T., 1958[5], 74) procede de un manuscrito gnomológico medieval; cfr. J. Freudenthal, RhMus NF 35 (1880), 413 núm. 12 y es una interpretación muy tardía y, por consiguiente, secundaria de Diog. Laert 2,67 quien la atribuye, con razón, a Aristipo y no a Solom, como lo hacen la colección de gnomos. Athen 12,544d ofrece una tercera versión. Como el concepto de «pescar hombres» no aparece en Diógenes Laercio ni en Atheneus, la versión secundaria podría estar influenciada por Mc 1,17. No habría que poner en ella demasiado énfasis. En cambio, el verbo afín *therân* encuentra aplicación dos veces en sentido traslaticio en Dióg. Laert. 4,16s. (cfr. arriba p. 46 Xenócrates y Polemo) y en 8,36 Timón acerca de Pitágoras: *ep'anthrōpōn* = «cazador de hombres». (También Jer 16,16 y 1QH 5,8 juntan pescador y cazador). En cuanto a la versión de Lucas con *zogreîn,* cfr. W. Bauer, o.c. 672 y mira II Tim 2,26: *kaì ananēpsōsin ek tês toû diabólou pagídos ezogrēménoi hyp' autoû;* aquí, como en los textos de Qumran, aparece el demonio como «pescador de hombres».

botín al «fuerte», como Jesús mismo (cfr. arriba p. 97s.) e iban a liberar a los oprimidos? (Lc 13,16; 4,18).

Sería difícil afirmar en un sentido mutuamente excluyente «que Jesús... se sabía enviado, no para luchar contra el diablo, sino para servir al hombre»[152], porque ambos extremos no eran opuestos en la idea de Jesús y de la Comunidad primitiva; más bien la victoria sobre las fuerzas del mal se manifestaba en el hombre. En este sentido el servicio por la *«basileia»* era, al mismo tiempo, para los discípulos absolutamente un «servicio al hombre». Ahora bien, ¿cómo hay que entender esta palabra en concreto? Sin duda es algo que, en el lenguaje común, tanía una tonalidad prevalentemente negativa, algo así como «caza-esclavos» o «negrero», comparable al griego *andrapodistēs*. Es de suponer, por consiguiente, que en su base hay un dicho paradójico y provocativo de Jesús, comparable con la frase de «los muertos a la fosa».

G. Klein intentó demostrar que la versión lucana es más primitiva. Tal intento ha fracasado porque la respuesta de Jesús en Lc 5,10 hasta *anthrōpous... zogron* —una variante de traducción procedente de la tradición— se demuestra que es una formulación claramente lucana que responde a su concepción sobre la identidad entre vocación al seguimiento y a la predicación misionera. Parece además poco lógico conectar con la visión petrina de la Resurrección una palabra de resonancias provocativas y escandalosas. También es poco probable, a causa de su originalidad, una formación tardía procedente de la comunidad en ambiente palestino. La formulación —tanto dirigida en plural a los dos hermanos, como en singular a Pedro sólo— se remonta al Jesús histórico[152a].

---

152. E. Käsemann, EVuB 1,208. La lucha contra el «fuerte» (Mt 12,29 par. cfr. arriba p. 97s.) no significa que Jesús participaba de las ideas de un dualismo metafísico de sello esenio. Cfr. a este propósito H. Braun, Qumran und das N. T., 2, 96s.: «Qumran presenta un sistema bien estructurado de un dualismo fundamental... en cambio los milagros de curaciones de Jesús presuponen un demonismo popular no estructurado dicotómicamente». En uno de los salmos apócrifos de David, muy marcadamente sapiencial, procedente de la 11Q, hallamos por ejemplo este ruego: «Que no domine sobre mí Satán, y ni un espíritu impuro ni el dolor ni el mal instinto deben poseer mi osamenta» DJDJ IV, 77 líneas 15s.

152a. Cfr. G. Klein, ZNW 58 (1967), 1-44, especialmente pp. 12ss., En cuanto al carácter lucano del *mē foboû*, cfr. 1,13.30; 5,10; 8,50; 12,32;

Supuesto que, en su seguimiento, le cayeran en suerte la misma misión y el mismo poder que poseía Jesús, tuvo que estar también desocupado para asumir este servicio y con una disponibilidad sin límite para tomar parte en la inseguridad, riesgo y difamación de su maestro: «No está el alumno por encima del maestro, ni el esclavo por encima del señor. Al alumno le basta ser como su maestro y al esclavo como su señor. Si a él le han llamado Beelzebub, ¡cuánto más a sus domésticos!»[153].

Contra la conexión entre vocación al seguimiento, autorización y envío, no se puede objetar que la actuación de los discípulos está pospuesta totalmente a la de Jesús en los evangelios. Esta tendencia evolutiva hubo de penetrar casi necesariamente en la tradición porque, a través de la crucifixión y del suceso pascual, la persona de Jesús vino a ser garantía absoluta de la salvación y, en cuanto Señor glorificado en trance de realizar su segunda venida, constituyó de ahí en adelante el punto central del kerigma cristiano primitivo. La persona y la actuación de los discípulos en la comitiva de su maestro no poseían —en contraste con él— ninguna «dignidad» soteriológica y tuvieron que ser pospuestos totalmente pues la comunidad no quería información acerca de los «dichos y hechos» de los primeros discípulos, sino única y exclusivamente acerca de la actuación de su maestro. Cuando se nombra expresamente a los discípulos, se transmite en primer término su falta de comprensión y sus fallos[154]. Cuando la tradición evangélica posterior

---

Heh 18,9; 27,24: es una fórmula fija de sello lucano. En cambio Mateo no la tiene. (Marcos solamente una vez en la formulación tradicional de 5,36. Acerca de *apô toû nûn* con sentido temporal, mira Lc 1,48; 5,10; 12,52; 22, 18,69 y Hch 18,6. Vuelve a faltar en Mateo y Marcos. Acerca del binomio vocación-misión, cfr. Lc 9,60b (a este propósito arriba p. 14, nota 9), el doble envío de los discípulos en Lc 9,1ss. y 10,1ss., amén de los pastores en 2,17 y Pablo en Hch 9,19ss.

153. Mt 10,24s., cfr. Jn 13,16 y Lc 6,40 quien, por cierto, destruye el parallelismus membrorum. Mt 10,25b es tal vez una añadidura, aunque podría remontarse a un logion anterior; mira R. Bultmann, Synopt. Trad., 94. Mira también arriba pp. 67, notas 21/22. En cuanto al logion mismo, cfr. F. Hahn, o.c. (p. 14, nota 9). Está relacionado con el derecho judío de los enviados».

154. Mc 8,16s. par.; 8,32s. par.; 9,14.18.28.33ss. par.; 10,13 par. 10,35-45 par.; 14,10s. par.; 14,28s. par. y passim. Por supuesto, la defección de los discípulos en un tópico literario, cfr. arriba pp. 44-45, nota 38,

volvió a introducir con más relieve a personas que hablan y actúan, fue solamente para hacer brillar más claramente aún la *Doxa* del *Kyrios*.

El evangelio de San Juan ofrece el mejor ejemplo de esto. Si la comunidad se complació en narrar el comportamiento negativo de los discípulos bien puede tener esto su justificación en el plano histórico. Probablemente los mismos discípulos, al menos en parte, así como la masa de los oyentes galileos, entendieron mal la actividad y la misión de Jesús en el sentido de la esperanza mesiánica, tradicional, judío-nacionalista[155]. Por eso es muy posible que el servicio deparado por Jesús a sus discípulos, llamados personalmente a este efecto, resultara en conjunto poco gratificante, dada la miopía de sus ideas apocalíptico-nacionalistas. Quede claro que en este punto apenas superamos el plano de unas suposiciones improbables.

Finalmente, no sabemos tampoco nada cierto acerca de la duración de la actividad de Jesús hasta su ejecución. Me parece que no se la puede calcular demasiado larga. Por arriesgar una comparación, tiene en sí algo semejante a una cometa: brilla de repente y su final abrupto, amargo, es más rápido aún[156]. La violencia revolucionaria del mensaje de Jesús difícilmente pudo haber permitido una actividad sosegada, susceptible de ser prolongada varios años. Posiblemente no quedó mucho tiempo para desarrollar más intensamente la actividad propia de los discípulos en el sentido ya sugerido. En todo caso, prescindiendo de estos problemas históricamente insolubles, la proximidad

---

a propósito de Apolonio de Tiana. Pero esto no significa que estos relatos no sean en absoluto históricos. Concediendo que pueda hablarse de una «malcomprensión» de Jesús (cfr. arriba pp. 60-61), ésta afecta en primer término también a los discípulos. G. Klein intentó resolver por medio de una forma literaria polémica tardía las dificultades, jamás discutidas, de las tradiciones acerca de la negación de Pedro. Pero conduce a una evidente explicatio obscuri per obscurius; mira ZThK 58 (1961), 285-328; cfr. también E. Linnemann, ZThK 63 (1966), 1ss. 10s., 31s., la cual se atiene al menos al hecho de la defección del discípulo, especialmente en la Pasión.

155. Cfr. arriba p. 61, nota 9; cfr. también 91. En torno a este asunto cfr. también E. Jüngel, Paulus und Jesus, HUTh 2 (1962 = 1964²), 132 quien se adhiere a E. Fuchs.

156. Acerca de la imposibilidad de una cronología de la actividad de Jesús, cfr. H. Conzelmann, RGG³, 3, 624ss.

apremiante del Reino de Dios no dio tiempo para una relación maestro-discípulo ni para estudios eruditos al estilo rabínico.

10. Jesús, como maestro de sus discípulos, y los comienzos de la tradición sinóptica

Tampoco sabemos demasiado acerca de la forma en que Jesús fue maestro de sus discípulos[157]. Es difícil comprobar las instrucciones expresas a los discípulos. Puede ser que donde más claramente saltan a la vista sea cuando Jesús rechaza opiniones y pretensiones por parte de los mismos[158]. Sería muy poco probable, dado el carácter abierto del conjunto de su predicación, que Jesús hubièra expuesto doctrinas esotéricas en una cierta cantidad[159]. La proximidad inmediata de Dios, el «último plazo», postulaba no un aislamiento, sino una predicación audible, libre para todos[160]. Tampoco se encuentra en nin-

157. A este respecto K. H. Rengstorf, ThW 2, 155 y en la polémica con él E. Fascher, Jesus der Lehrer, ThLZ 79 (1954), 325-342. Este pone de relieve, con razón, la diferencia con el Rabinismo, pero no separa la tradición joanea y la sinóptica y, consiguientemente, pasa por alto la relatividad escatológica del mensaje de Jesús. Cfr. también A. Schulz, o.c. (p. 11, nota 1), 56-62 quien recalca que «la indicación de que Jesús amaestra a sus discípulos... (forma parte) de los recursos escenográficos más frecuentes de la redacción» (58).

158. Cfr. por ejemplo Mc 8,14ss. par.; 9,33ss. par.; 10,35-45 par.; 13,1ss. par. Aquí habría que tener en cuenta también las predicciones de la Pasión. Es verdad que en todos estos pasajes se observan prácticamente la mano redaccional del evangelista y ciertos estadios de la formación de la tradición. Pero con esto no se afirma aún que no hubieran podido tener ningún punto de apoyo en la actividad del mismo Jesús; cfr. E. Schweizer, Neotestamentica 1963, 96.

159. J. Jeremías, o.c. (nota 116), 11ss. supone que Jesús en la época siguiente a la confesión de Pedro se volvió del pueblo a la enseñanza esotérica de los discípulos (14). Cfr. también J. Gnilka, Die Verstockung Israels, StANT 3 (1961), 204s.; A. Schulz (p. 11, nota 1), 59 y 72. En Marcos, concretamente entre 8,27 y 10,52 antes de la última actividad, pasión y muerte de Jesús en Jerusalén, sobresalen de modo especial los rasgos esotéricos. Cfr. por ejemplo 9,30s.: A su paso por Galilea no quiso que nadie se enterara de ello. Porque él enseñaba a sus discípulos. No obstante, dado que el contexto de Marcos no posee ningún carácter biográfico, sería difícil comprobar tal evolución en la predicación de Jesús.

160. Cfr. Mt 10,26s. = Lc 12,2s. y a la sazón E. Käsemann, EVuB 1,209. También Jn 18,20s., de formulación apologética, pone de relieve la predicación abierta de Jesús (cfr. Mc 14,49 par.).

guna parte la exigencia de aprender de memoria. Si el Reino de Dios está a la puerta, carece de sentido crear tradición. Lo único decisivo no es ya aprender sino obrar la obediencia. La controversia que agitaba constantemente a los rabinos: ¿qué es más esencial, aprender la Torá o cumplirla?, está en plena e incompatible oposición con el mensaje de Jesús[161].

Aquí se podría preguntar: ¿Cómo es que, a pesar de no haber irrumpido el Reino de Dios *en dynamei,* sino más bien haber sido Jesús crucificado y los discípulos dispersados, los evangelios no nos cuentan en ninguna parte que los discípulos conservaran la tradición sobre los dichos y hechos de Jesús, ni siquiera que aprendieran alguna *«halaka»* especial de Jesús? No conviene pasar por alto aquí que la forma acuñada y gráfica de las sentencias, metáforas y parábolas con que Jesús exponía su doctrina para suscitar entre sus oyentes una impresión duradera, era una ayuda excelente para la memoria rústica de los discípulos, quienes —contrariamente a la masa del pueblo— le oían constantemente. Sin embargo, el hecho de que en la tradición sinóptica apenas poseemos más que unidades relativamente pequeñas sobre la tradición de la predicación de Jesús, podría entenderse como una sugerencia de que los discípulos de Jesús no memorizaban intensamente lo que oían. Con la *Mishna* y la *Gemara* pasaba todo lo contrario. Lo más importante en éstas era que los alumnos aprendieran fijamente de memoria, sistemáticamente ordenados, los mayores conjuntos de material posibles[162].

Entre los discípulos que seguían a Jesús la meta conscientemente pretendida no era, como en el Rabinismo, la transmisión de la traducción o una nueva configuración de la misma, sino prepararse para servir al Reino próximo de Dios. Este Reino de Dios empezó a acontecer, sin necesidad de aprender todas las cosas accesorias, en la comunión de vida constante con el maestro, particularmente en la escucha siempre nueva, en equipo, de su predicación al pueblo. Esta intención se infiere también, a mi entender, de la introducción a la institución de los «Doce» en Mc 3,13s.:

---

161. Cfr. Bill. 3, 85ss. y 1,467. 469. Cfr., en cambio, el «oír y obrar» Lc 6,47 = Mt 7,24.

162. Cfr. B. Gerhardsson, Memory, 123-170.

> «Mientras subía a la montaña fue llamando a los que él quiso y se reunieron con él. Designó a Doce para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar con poder de expulsar demonios», *kai proskaleitai hous ethelen autos, kai apelthon pros auton. Kai epoiesen dodeka hina osin met'autou, kai hina apostellei autous keryssein kai ejein exousian ekballein ta daimonia.*

Aun cuando aquí se ve claramente la mano redaccional del evangelista, este resumen reproduce de modo absolutamente justo el sentido y el objetivo de la vocación de los discípulos; con todo no se puede probablemente restringir a los Doce el número de los discípulos llamados por Jesús para «servir al Reino»[163]. En esta dirección se confirmaría también la importante tesis de H. E. Tödt, según la cual la fuente Q constituye básicamente la predicación ulterior del mensaje de Jesús vivido y adaptado a la Comunidad[164].

Podría preguntarse, a nivel puramente hipotético, si el proceso de la tradición de los dichos de Jesús, e incluso de la estilización de anécdotas sueltas, no se puso en marcha ya durante la vida de Jesús —sin pretenderlo de una manera formal— por medio precisamente del envío de los discípulos. En este proceso no tuvo por qué ser el envío de los discípulos un acontecimiento absolutamente excepcional[165]. Dado que a los discí-

---

163. Es improbable la opinión de R. Bultmann, Syn. Trad. 369, según la cual, Marcos, ya antes de la institución de los Doce, estuviera siempre pensando en éstos (2,15s., 18.23; 3,7.9). Es difícil atribuir a Marcos semejante ingenuidad literaria. Más bien aumenta conscientemente el número de discípulos, cfr. 1,16s. 29; 2,13.15: *ēsan gàr polloí, kaì ekoloúthoun autōi;* al respecto V. Taylor, St. Mark 1966², 205 ad locum.; cfr. además W. G. Kümmel, HuG 291 nota 10: ni siquiera más tarde está pensando siempre en los Doce. Para este asunto mira también J. Roloff, Apostolat..., 1965, 138ss.

164. Menschensohn, 225-231.

165. H. Schürmann, Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, en: H. Ristow y K. Matthiae, o.c. (nota 3), 342-370 hace un intento en esta dirección sobreestimando, por cierto, la posibilidad de una fijación de la tradición de los logia, la cual debió de tener su «Sitz im Leben» en la situación «prepascual» de la predicación (363s.). La tesis de que «Jesús formó conscientemente sus logia y los transmitió a sus discípulos (¡sic!) para ponerles a disposición recursos para su predicación» (362) me parece que va demasiado lejos. Sin embargo, hay que contar en principio con la posibilidad de que, con motivo del envío, empezó ya la formación de los logia in nuce en el círculo de los discípulos de Jesús, aun cuando no se pueda comprobar al respecto ninguna intención didáctica inmediata de Jesús mismo.

pulos no se les encomendó el encargo de reproducir lo más literalmente posible el mensaje de Jesús, bien podría estar aquí la causa de que ellos fusionaran relativamente pronto, de modo casi inseparable, los dichos de Jesús y la aportación propia. Si este proceso se hubiera puesto en marcha —aunque fuera sólo brevemente— durante la actividad de Jesús, se explicaría por qué la Iglesia misionera palestina juntó desde el principio con relativa libertad las propias formulaciones en torno a la situación comunitaria, nacidas de la unión con el Señor glorificado, con la tradición de los dichos de Jesús. Porque, aun cuando la autoridad de Jesús se había convertido en absoluta a través de la confirmación divina de la Resurrección, no se sintieron atados servilmente al texto de cada uno de los dichos, si bien estaban unidos a Jesús por el Espíritu y esperaban su pronto retorno. Pero aun así, no pensaban todavía en formar tradición en el sentido estricto rabínico. La erudición escriturística judío-cristiana que encontramos en Mateo es, desde este punto de vista, una manifestación relativamente tardía.

Tampoco debería deducirse el ministerio del «Apóstol» ni de la *Gnosis* ni del Instituto rabínico *«Saliah»*. Por razón de la realidad misma podría remontarse a la llamada de Jesús a sus discípulos y a su envío y constituir el fruto propio de la llamada de Jesús a seguirle. Confrontada con esto, la cuestión del título «Apóstol» sería secundaria. Lo mismo que en la vocación de los discípulos el modelo propio parece ser, aquí, la vocación de los profetas veterotestamentarios donde el verbo *slh (apostellein LXX)* desempeña continuamente una función constitutiva[166]. Por eso tampoco es fácil de entender por qué este título no pudo haber surgido en Palestina ya antes de Pablo, sobre todo siendo así que «la Comunidad helenística» tiene sus raíces claramente en Palestina —concretamente en Jerusalén— una tierra que en tiempo de Jesús era en amplias zonas bilingüe, o mejor, trilingüe. Esto se deduce no sólo del número imponente

---

Pero no es lícito pasar por alto que no se nos ha conservado por ningún lado una sola invitación de Jesús dirigida a sus discípulos en orden a «aprender» sus palabras; cfr. arriba p. 76s.

166. Ex 3,10-15; Is 6,8; Ez 2,4; cfr. también I Sam 15,1; Jer 19,14; 25,17; 26,12; Ez 13,6 y passim. También el Rabinismo conocía la idea de los mandatarios carismáticos cuya divisa eran unos milagros reservados a Dios sólo. Cfr. K. H. Rengstorf, ThW 1,419.

de inscripciones griegas, sino también del lenguaje de la literatura rabínica, salpicado de muletillas griegas[167].

De modo análogo ha demostrado también recientemente P. Stuhlmacher la procedencia palestina de los conceptos *biśśer* = *euaggelizesthai y b^{e}śorā* = *euaggelion* en el Cristianismo primitivo[168].

Hay todavía otro punto que parece importante. En la tradición del envío de los discípulos en los evangelios están entremezcladas la «tradición de Jesús» y la «labor de la comunidad» de una manera inseparable. Quizás pueda valorarse este hecho en el sentido de una especial conciencia de la «continuidad» entre la acción de Jesús y la acción posterior de la comunidad. La diagnosis «labor de la comunidad», puesta en boca del investigador, no debería entenderse siempre necesaria y únicamente en el sentido de una gran distancia respecto del Jesús histórico. La libertad de la Iglesia que se va haciendo visible, dirigida por el Espíritu profético, pudiera ser expresión de que ésta tenía una conciencia especial, en su predicación misionera, de estar cerca de la acción del Jesús histórico que era su punto de partida. Esta línea podría trazarse hasta Pablo. Cuando éste en 1 Cor 3,9 dice de sí mismo y de Apolo: *Theoû gár esmen synergoí* («somos colaboradores de Dios») o todavía con mayor precisión en 2 Cor 5,20: *hypèr Jristoû oûn presbeúomen hōs toû Theoû parakaloûntos di'hēmôn* («Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por nuestro medio»), está consciente o inconscientemente en la línea directa de aquel suceso que Jesús había iniciado por medio de la llamada al seguimiento y el envío de los discípulos.

167. Cfr. M. Hengel, o.c. (p. 45s., nota 41), 75ss., 141ss.

168. P. Stuhlmacher, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Herkunft des paulinischen Evangeliums, escrito a máquina, Tübingen, 1966 passim.

IV

CONCLUSION

1. A propósito de un nuevo estudio del problema del seguimiento

Partiendo del *logion* sobre el seguimiento de Mt 8,21 = Lc 9,59s. hemos intentado responder a la pregunta en torno al origen y sentido de la vocación de los discípulos. Dentro de los estrechos límites de este estudio, el resultado no puede ser más que provisional. Creemos, no obstante, que nos hemos acercado un poquito a la solución. Hemos renunciado muy conscientemente a una discusión más prolija acerca de los variadísimos matices que presenta la idea del seguimiento en los cuatro evangelistas y hemos replanteado el problema de la importancia que tenía en Jesús mismo la llamada a seguirle.

Esto distingue el presente estudio del novísimo trabajo de H. D. Betz sobre el tema. Betz pasa por alto, en el fondo, la cuestión del sentido de la vocación de los discípulos y del seguimiento del Jesús histórico. Sólo pretende esbozar de forma muy sucinta «la interpretación del seguimiento de Jesús en los evangelios»[1] para pasar, sin solución de continuidad, a tratar de manera desproporcionadamente más prolija las ideas de *Mímesis* de la antigüedad, especialmente, en el mundo griego.

Sin embargo el centro de la investigación sinóptica tendrá que seguir siendo la cuestión retrospectiva sobre Jesús mismo.

---

1. Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament, BHTh 37 (1967) 27-43.

Esta cuestión no puede ni debe ser sustituida por el método favorito ahora de la crítica histórica de las tradiciones, ni por los intentos de la crítica histórica de las formas literarias. No debemos olvidar que nuestro conocimiento de la historia del Cristianismo primitivo hasta la composición de los evangelios no es mayor que lo que sabemos acerca de Jesús mismo, aun consultando críticamente las fuentes. Esta ignorancia pasa por el desarrollo de la tradición durante los cuarenta años que median entre el 30 y el 70 d.C., es decir, hasta el nacimiento del evangelio de Marcos. Ella debería hacernos conscientes de que, por razones de congruencia, explicamos frecuentemente lo relativamente conocido por lo menos conocido cuando diluimos tradiciones bien atestiguadas de los sinópticos en la anónima «tradición de la comunidad». Particularmente, la delirante debilidad por las hipótesis en lo referente a la historia del Cristianismo primitivo crece a medida que se condensa, hasta la radicalidad máxima, el escepticismo respecto de la tradición sinóptica. Habría que preguntarse si este hecho puede identificarse con un verdadero progreso científico.

Por eso H. D. Betz[2] oscurece más que aclara la realidad histórica cuando, a propósito del vocabulario específico de los Sinópticos, decreta que *«akoloutheîn* no se remonta a los estratos más primitivos más que en unos pocos pasajes y que la mayor parte de las veces atestiguadas forma parte de leyendas secundarias (historias de vocación), trozos ambientales y relatos

2. O.c. 48-136: Aquí palpita el corazón auténtico del autor. En consecuencia cree que ya en Marcos se ha «acercado estructuralmente el seguimiento de Jesús a lo mistérico». Desgraciadamente el concepto «mistérico», usado frecuentemente por él, sigue siendo bastante obscuro: cfr. a este respecto 146, nota 4 y en contra G. Delling, ThW 8,70; 154: en torno a I Cor 4,16 y Pablo como «mistagogo cristiano»; 156: *hódos* como «término mistérico», el concepto se usa muy frecuentemente en sentido traslaticio en el Judaísmo contemporáneo; 172: el pensamiento de Pablo «por su estructura no es gnóstico, pero sí... mistérico», cfr. 173.176.183.185. Por desgracia queda con la deuda de mostrar así, sobre todo, que apenas aduce paralelos lingüísticos. A propósito de este uso lingüístico algo «misterioso» sólo puedo remitirme al juicio ponderado de V.v. Wilamowitz-Moellendorf, Der Glaube der Hellenen, 1919³, 2. 381: «me parece que estos hipotéticos misterios nacieron del deseo... de deducir de cualquier lugar ciertos ritos y enseñanzas de Pablo porque el Judaísmo no basta para ello. El deseo está justificado, pero el invento de una «religión de misterios» no le satisface tal deseo a quien pide pruebas». Cfr. H. Langerbeck, Aufs.z. Gnosis AGG 1967, 84ss.

de milagros». Y sin aportar ni una prueba de esta afirmación, pasa en seguida[3] a la formación tardía en Q y en los cuatro evangelios.

El atónito lector que esperaba del ambicioso título «Seguimiento e imitación del Jesucristo en el Nuevo Testamento» una instrucción estimulante, agradecería mucho, aunque no fuera más que una ilustración acerca de cómo llegó propiamente a cristalizar la idea de seguimiento en torno a Jesús o después de él. No es nueva ni exenta de contradicciones esta sugerencia: «la idea de seguir a Jesús hunde sus raíces en las relaciones judío-palestinas entre el maestro y el discípulo de la Torá». Fue aceptada como evidente, sin someterla a crítica[4]. Pero no es creíble porque se añade en sentido restrictivo que la idea de seguimiento «vino a ser en los evangelios una variación peculiar».

Es verdad que el autor llega a reconocer atinadamente que esta explicación tradicional de la llamada de Jesús a seguirle coloca al «historiador» ante un «dilema». Pero de ahí deduce sólo dos posibilidades: refugiarse en un escepticismo radical según el cual «es totalmente secundaria la imagen de Jesús llamando al discipulado» o suponer gratuitamente, tratándose de Jesús, que «en el caso de los discípulos de Jesús deben aceptarse unas relaciones con su maestro para las que no disponemos de analogías en el Judaísmo». Así pasa zozobrando penosamente entre Escila y Caribdis, es decir, entre un escepticismo destructivo y unos postulados inverificables para él y llega a un arreglo algo vago: «que... Jesús llamó a sus discípulos no será, según esto, una construcción totalmente secundaria. Más bien el hecho de que Jesús tenía discípulos habrá que complementarlo con la hipótesis según la cual Jesús confirió su sello específico a estos discípulos, del mismo modo que los discípulos de Juan Bautista o de la comunidad de Qumran poseían también su sello específico»[5].

Fuera de esta observación generalísima, se busca inútilmente una descripción de aquel «sello específico» a través de los textos de los evangelios. Lo único que se obtiene es una versión muy recortada de la discusión en torno al Jesús histórico y

3. H. D. Betz, o.c. 27, cfr. 10.
4. O.c. 3; cfr. 11.
5. O.c. 11.13.

sus discípulos[6]. Por el contrario, el origen de la idea de seguimiento sigue quedando oscura. Hasta más tarde no se indica una sola vez, y de forma totalmente marginal, «que el concepto de seguir a Cristo, repleto de nuevo contenido, surgió en el Cristianismo primitivo palestino a partir de las relaciones maestro-discípulo del Rabinismo»[7]. Esta explicación anda descaminada porque pasa por alto la falta total de un puente que lleve del Rabinismo al seguimiento de Jesús. Queda sin resolver el enigma del sentido original de la llamada de Jesús a seguirle. Topamos aquí con un fenómeno cada vez más digno de consideración: que un escepticismo metódico radical no conduce más que a la posibilidad de enunciar verdades de perogrullo acerca del Jesús histórico. Esto podría tener ciertamente consecuencias de gran trascendencia pues desaparecen absolutamente los criterios para señalar los límites entre Jesús y ciertas personalidades religiosas muy cuestionables de su época y ambiente.

2. Resumen

Las fuentes sinópticas no ofrecen motivo alguno para semejante escepticismo tan acrítico, en mi opinión, por ser tan general. Respecto al tema que hemos tratado puede decirse más bien que pueden utilizarse aquí justamente los criterios esbozados por E. Käsemann en torno al planteamiento sólido del problema sobre el Jesús histórico: la llamada de Jesús a seguirle «no puede deducirse del Judaísmo ni atribuirse al Cristianismo primitivo»[8].

Hay que partir primeramente de un hecho: las «tradiciones del seguimiento», tanto en Marcos como en Q, aparecen mutuamente independientes en los fragmentos de tradición ya fijados que se remontan a la primitiva comunidad palestina. Pero resulta imposible que se haya formado libremente allí todo el complejo de ideas, incluida la conexión del verbo «seguir» con el fenómeno de una unión personal con Jesús en el

6. O.c. 13-27.

7. O.c. 139; siguiendo a G. Kittel, ThW 1,213s. el cual subraya más fuertemente la remodelación del concepto de seguimiento.

8. EVuB 1, 205; cfr. a esta sazón la corrección suplementaria de W. G. Kümmel, ThR 31 (1965/66), 42s. cfr. 43 nota 1 Lit.

sentido de una comunidad incondicional de destino. Porque tenía que parecer absurdo recalcar el concepto de «caminar detrás de», referido al Hijo del Hombre glorificado. Tal concepto se comprende solamente referido a un hombre de carne y hueso. No es una cuestión baladí que el empleo de la palabra en el Nuevo Testamento —con una excepción— quede reducida al Jesús terreno en los evangelios[9]. Las comunidades palestinas tenían en este punto algo más que hacer que copiar las costumbres de los eruditos fariseos, que formaban parte de sus más encarnizados enemigos, para cambiarla radicalmente de sentido a renglón seguido. Semejante construcción no puede convencer a casi nadie. Más bien el fenómeno hay que remontarlo a Jesús mismo. Por lo que hace al Judaísmo, esperamos haber demostrado que las relaciones de Jesús con sus discípulos no pueden deducirse en modo alguno de la relación análoga maestro-discípulo, tal como estaba en el Rabinismo tardío.

Jesús es fundamentalmente distinto de los profetas apocalípticos de su tiempo, a pesar de que los contactos son más fuertes que con el Rabinismo. Aquéllos estaban empeñados en ganarse las masas populares. Jesús congregó sólo a unos pocos individuos en torno a sí; aquéllos conducían a sus partidarios por el Jordán hasta el desierto para contemplar los milagros del éxodo del tiempo final. Jesús subió a Jerusalén para confrontar al pueblo entero con la voluntad escatológica de Dios, teniendo ante los ojos la posibilidad de una muerte violenta.

La designación *«Rabbi»* induce a error. La de «profeta escatológico» puede entenderse mal. Ninguna de las dos caracteriza satisfactoriamente la actividad de Jesús. El «carisma» de Jesús desbarata las posibilidades de una esquematización desde la fenomenología de la Religión. Precisamente el modo singular

9. Excepción hecha de Apoc 14,4, procedente de la tradición palestina. En Ign. Philad 2,1 y Sm 8,1 encontramos por vez primera un sentido traslaticio. H. D. Betz, o.c. 139 deduce que Pablo no conoció el concepto en el sentido de uso sinóptico por el hecho de que no lo usa. Habría que replicar a esto que Pablo no pudo usarlo porque cabalmente nunca fue un «seguidor» del Jesús histórico. Desde una situación concreta el concepto totalmente adecuado era el de «imitar» en sus diversas variaciones. El uso sorprendentemente «praegnans» de *akolouthein»* (cfr. G. Kittel, ThW 1,214) sólo puede explicarse por haber estado originariamente muy firmemente afincado en la actividad del mismo Jesús. Esto impidió al principio una transposición directa a las relaciones con el Glorificado. Cfr. arriba p. 92.

con que Jesús llamaba a individuos a «seguirle» es también expresión de esta potestad «mesiánica» indeducible.

No hay más remedio que aprobar la opinión de H. Conzelmann cuando recalca: «La relación de Jesús con sus discípulos es un documento específico de su autoconciencia»[10]. Esta autoconciencia está marcada por su misión mesiánico-escatológica. Por eso sería también «ocioso preguntar cómo se hubiera planteado Jesús tal relación a más largo plazo». Jesús, con sus discípulos, mira «al Reino próximo» (l.c.).

Un intento de ahondar con más detalle aún en el enigma de la llamada de Jesús a seguirle y del discipulado choca también aquí contra aquel hecho formulado en otro contexto por E. Fuchs: «Jesús tuvo la audacia de actuar en el lugar de Dios» (cfr. arriba p. 100s.). En cuanto a la vocación de los discípulos, en definitiva la única analogía propiamente dicha es la vocación del Dios de Israel a los profetas del Antiguo Testamento. La llamada de Jesús se hace pública ante la perspectiva del Reino de Dios en irrupción y emplaza a cada uno de los llamados, rompiendo sin condiciones con todos los compromisos, a la comunión de vida y destino con él y, al mismo tiempo, al servicio de la causa de la *basileía*. Desde esta óptica cobra su sentido obligado y absolutamente fundamentado la tradición del envío de los discípulos en Marcos y Q. Los discípulos debían actuar por el Reino de Dios en irrupción con el mismo poder que el maestro que los llamó. Seguimiento y discipulado empezaron a ser expresión absoluta de la existencia cristiana en la comunidad pospascual, perseverando en la idea de que todos los creyentes estaban puestos al mismo tiempo al servicio del Cristo de Dios.

Así podría explicarse también el fenómeno singular de que inmediatamente después de las apariciones del Resucitado se pusiera en marcha la misión intrajudía y, pocos años después, la misión a los samaritanos y no-judíos. Lo cual constituye un acontecimiento sin precedentes para los movimientos escatológicos dentro del Judaísmo y del mundo antiguo en general.

---

10. RGG[3], 3, 629. C. recalca también la diferencia fundamental con los rabinos. H. D. Betz asume en o.c. 13 la formulación de H. Conzelmann, pero desgraciadamente deja poco claro lo que personalmente tiene por lo «específico».

Pronto quedó desbordada incluso la propaganda judía, la más activa de todas las religiones de entonces, por el celo misionero cristiano de motivación escatológica. De aquí que cuando los evangelios reproyectaron parcialmente hacia la actividad de Jesús la situación misionera de una época posterior, tampoco les faltaba razón del todo desde el punto de vista histórico.

Paralelamente a esta tarea misionera —de cara a judíos y no judíos— y estrechamente unida a ella, se desarrolló también entonces la formación y perfeccionamiento de la tradición sobre Jesús[11]. Esta tradición podría estar en conexión, quizás, en todos sus planteamientos iniciales con el envío de los discípulos por parte de Jesús. En fin de cuentas, la vocación de los discípulos concretos hecha por Jesús, al servicio del Reino de Dios en irrupción, constituye el primer punto de partida de la primitiva misión cristiana y de la formación de la tradición sobre Jesús, que más tarde encontró su expresión en los evangelios.

---

11. M. Dibelius, Formgeschichte, 12: «La misión dio la ocasión, la predicación el recurso para la expansión de lo que los discípulos de Jesús conservaban como un recuerdo». Huellas de esto encontramos en I Cor 11,23ss.; 7,10; 9,14 (1.c.p. 109, nota 139a); I Thess 4,15 cfr. 5,2 y I Cor 15,3-7.

ABREVIATURAS

Ab	Pirque Abot (Mischnatraktat)
AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums
ALUOS	Annual of the Leed's University Oriental Society
ANET	Ancient Near Eastern Texts... (ed. J. B. Pritchard)
Ant.	Josefo: Antiquitates
Anth Gr	Anthologia Graeca
ARN	Abot de Rabbi Natan (außerkanon. Talmudtraktat)
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem, Leiden
ATh	Arbeiten zur Theologie
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
Athen	Athenaeus
AZ	Aboda Zara (Talmudtraktat)
BAL	Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig
BB	Baba Batra (Talmudtraktat)
Bell.	Josefo: Bellum Judaicum
Ber	Berachot (Talmudtraktat)
BEvTh	Beiheft zu: Evangelische Theologie
BFCTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BHTh	Beiträge zur Historischen Thologie
Bill.	H. L. Strack u. P. Billerbeck: Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BM	Baba Mezia (Talmudtraktat)
BQ	Baba Qamma (Talmudtraktat)
BSt	Biblische Studien
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

CantR	Canticum rabba (Midrasch zum Hohenlied)
Chag	Chagiga (Talmudtraktat)
Chull	Chullin (Talmudtraktat)
CIJ	Corpus Inscriptionum Judaicarum ed. J. B. Frey
CPJ	Corpus Papyrorum Judaicarum ed. Tcherikover-Fuks
dem ev	Euseb: Demonstratio Evangelica
Ed	Edujot (Talmudtraktat)
Erub	Erubin (Talmudtraktat)
EsthR	Esther rabba (Midrasch zum Buche Esther)
ET	The Expository Times
EvTh	Evangelische Theologie
EVuB	E. Käsemann: Exegetische Versuche und Besinnungen
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GenR	Genesis rabba (Midrasch zur Genesis)
Gitt	Gittin (Talmudtraktat)
HAT	Handbuch zum A. T.
HThR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
HuG	W. G. Kümmel: Heilsgeschehen und Geschichte
HUTh	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
j	jerusalemischer Talmud (Krotoschiner Ausgabe)
JBL	Journal of Biblical Literature
Jos. u. Asen.	Joseph u. Aseneth
JvN	G. Bornkamm: Jesus von Nazareth
KAI	Donner-Röllig: Kanaanäische und Aramäische Inschriften
Keth	Kethubbot (Talmudtraktat)
KohR	Kohelet rabba (Midrasch zu Prediger)
LevR	Leviticus rabba (Midrasch zu Leviticus)
LUA	Lunds Universitets Arsskrift
MBPAR	Münchener Beiträge zur Papyrusforschung u. antiken Rechtsgeschichte
MekEx	Mekhilta zu Exodus (Tannaitischer Midrasch)
MeyerK	Krit.-exeget. Kommentar über das N. T.
MQ	Moed qatan (Talmudtraktat)
Ned	Nedarim (Talmudtraktat)
NovTest	Novum Testamentum
NTD	Das Neue Testament Deutsch
Pes	Pesachim (Talmudtraktat)
PRE	Pirque Rabbi Eliezer
PW	A. Pauly—G. Wissowa: Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften
Qidd	Qidduschin (Talmudtraktat)
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RH	Rosch Haschana (Talmudtraktat)
RhMus	Rheinisches Museum für Philologie
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses

RQ	Revue de Qumrân
Sanh	Sanhedrin (Talmudtraktat)
Schab	Schabbat (Talmudtraktat)
Scheb	Schebuot (Talmudtraktat)
Schürer	E. Schürer: Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde. 3. u. 4. A. 1901–9.
SDtn	Sifre Deuteronomium (Tannaitischer Midrasch zum Deuteronomium)
SNu	Sifre Numeri (Tannaitischer Midrasch zu Numeri)
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
StTh	Studia Theologica
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SyBU	Symbolae Biblicae Uppsaliensis
T	Tosephta
Taan	Taanit (Talmudtraktat)
Ter	Terumot (Talmudtraktat)
TgJer I	Targum Jeruschalmi I
TgJon	Targum Jonatan (ben Uzziel) zu den Propheten
TgO	Targum Onkelos
ThB	Theologische Bücherei
ThF	Theologische Forschung, Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre
ThHK	Theologischer Handkommentar zum N. T.
ThR	Theologische Rundschau
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
UAC	E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums
UNT	Untersuchungen zum N. T.
UPZ	U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WuD	Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum N. T.
ZDPV	Zeitschrift des Deustschen Palästina-Vereins
Zeb	Zebachim (Talmudtraktat)
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche